ADONIS UND ESMUN

EINE UNTERSUCHUNG

ZUR GESCHICHTE DES GLAUBENS
AN AUFERSTEHUNGSGÖTTER
UND AN HEILGÖTTER

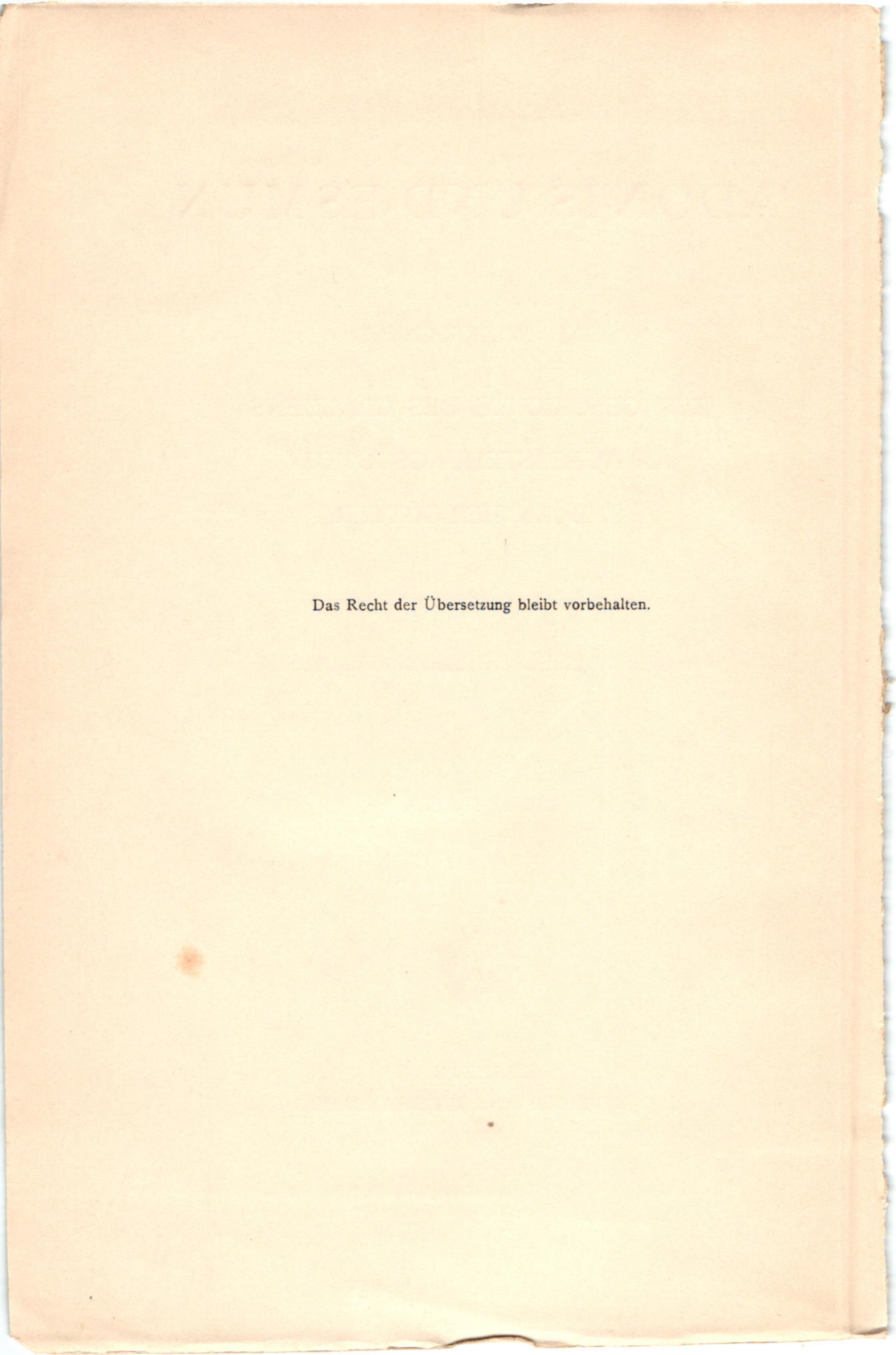
VON

WOLF WILHELM GRAFEN BAUDISSIN

MIT 10 TAFELN

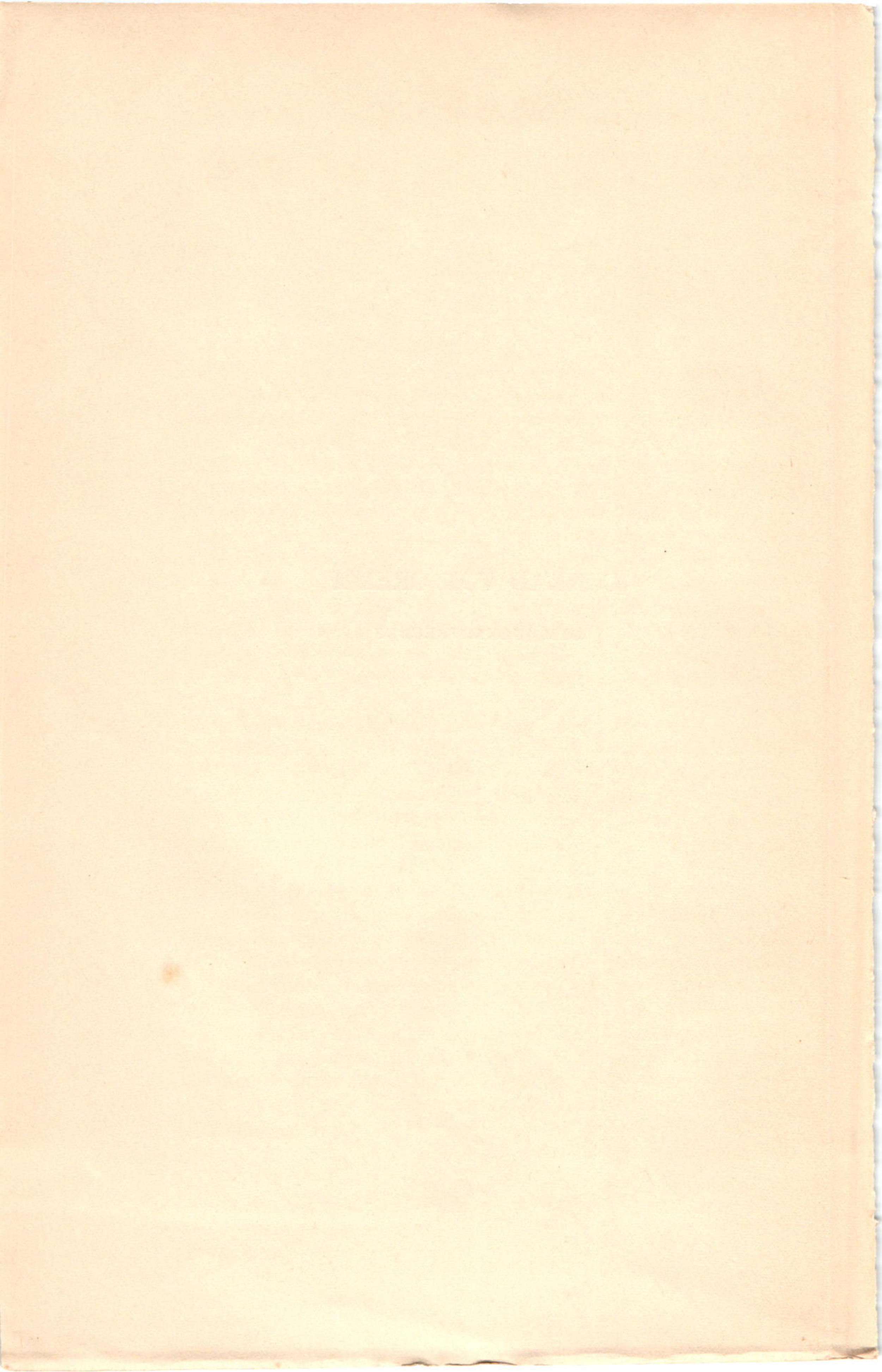


LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1911



CONRAD VON ORELLI

DEM JUGENDFREUNDE



Vorwort.

Als ich eine Reihe religionsgeschichtlicher Artikel in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche beim Erscheinen der dritten Auflage zum zweiten Mal bearbeitete, einzelne auch neu hinzufügte, habe ich ein über das dort Mitgeteilte hinausgehendes Material gesammelt in der Hoffnung, diese Arbeit, die seit dem Jahr 1896 einen großen Teil meiner Zeit in Anspruch genommen hat, zu einer einheitlichen Darstellung verwerten zu können. Wenn mir Zeit und Kraft geschenkt wird, dies Vorhaben auszuführen, mag das vorliegende Buch als eine Art Programm gelten. Wie jene gesamte Arbeit ganz besonders Zusammenhängen der alttestamentlichen Religion mit den kanaanäischen Kulten und auch mit aramäischen nachgeht, behandelt dies Buch ein einzelnes Gebiet derartiger Berührungen. Es enthält die Studien, zu denen mich der Artikel „Tammuz" in der Encyklopädie veranlaßt hat. Sie haben eine Ausdehnung erlangt, die sie zur Aufnahme in die geplante allgemeine Darstellung phönizischer und aramäischer Gottheiten und Kulte ungeeignet macht.

In diesen Studien haben mich spezielle Gesichtspunkte geleitet, die ich für sich allein zur Geltung zu bringen wünschte. In erster Linie kam es mir darauf an, die Entwickelung der Vorstellung eines Heilgottes aus der eines Auferstehungsgottes nachzuweisen. Diese Entwickelung erscheint in dem von mir behandelten Fall als die Fortbildung eines Gottes, der sein Leben durch den Tod hindurch bewahrt, zu einem Gott, der die Menschen aus dem in der Krankheit drohenden Tode zum Leben führt. Die eine dieser beiden Gottesvorstellungen ist repräsentiert durch Adonis, die andere durch Esmun, der auf eine mit der des Adonis zusammenfallende ältere Vorstellung zurückweist. Mit den in diesen beiden Gottesgestalten erkennbaren Gedanken glaube ich die alttestamentliche Vorstellung von dem lebendigen Gott nach ihrer Entstehung kombinieren zu dürfen und vielleicht auch den alttestamentlichen Auferstehungsgedanken. Es scheint mir, als ob die bisher, so viel ich sehe, noch kaum bestimmt gestellte Frage nach dem Ursprung der Auffassung Gottes als des „lebendigen" auch über das Alte Testament hinaus von Bedeutung sei für Religionsgeschichte und Theologie und als ob die verbreitete Anschauung von dem Werden der Auferstehungshoffnung des Judentums wenigstens einer Ergänzung bedürfe.

Der hier gegebenen Darstellung liegen eine Reihe früherer Veröffentlichungen zugrunde. Erst ihre jetzt gegebene Zusammenfassung und die neuen Erwägungen, die damit in Verbindung stehn, konnten zu bestimmten Folgerungen für eine geschichtliche Entwickelung führen. Im ersten Teil ist der schon angeführte Artikel „Tammuz“ (1907) zu sehr erweiterter Gestalt umgearbeitet. Im zweiten Teile sind die Abschnitte I—V, 3 ein verbesserter und vermehrter Abdruck der Abhandlung „Esmun“ in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. LIX, 1905, der Abschnitt V, 4 eine Erweiterung des Aufsatzes: „Der karthagische Iolaos“ in der PAUL KLEINERT zum siebzigsten Geburtstag dargebrachten Festschrift Philotesia 1907 und V, 5—7 eine Umarbeitung der Studie „Esmun-Asklepios“ in den THEODOR NÖLDEKE zum siebzigsten Geburtstag gewidmeten Orientalischen Studien 1906. Im zweiten Teile sind besonders die Abschnitte V, 4, 3 und V, 5 im wesentlichen neu hinzugekommen. Die Einleitung ist ganz neu, ebenso, nur mit Verwertung weniger Fragmente aus den Vorarbeiten, der dritte und vierte Teil.

Zur Begründung der Einzelheiten in der allgemein gehaltenen Einleitung verweise ich auf die Artikel der Realencyklopädie.

Im ersten Teile habe ich das Material vollständig zu geben gesucht, das für eine Rekonstruktion des phönizischen Adonis in Betracht kommt. Eine erschöpfende Darstellung des gesamten Materials über Adonis habe ich nicht beabsichtigt. Sein Kult bei den Abendländern ist nur insoweit berücksichtigt worden, als er für jene Rekonstruktion in Betracht kommt. Eine andere Behandlungsweise würde aus dem Rahmen der Zusammenstellung mit Esmun, auf die es mir ankam, herausgefallen sein. Trotzdem wird kaum etwas Wesentliches von dem Adoniskult bei Griechen und Italikern fehlen; es ist nur an verschiedenen Stellen untergebracht. Eine Aufzählung der griechisch-römischen Bildwerke freilich mußte ich nach meinem Plan unterlassen. Soweit sie für den ursprünglichen Mythos in Betracht kommen, sind sie berücksichtigt.

Der erste Teil berührt sich mit der in ihrer Art hervorragenden Monographie von J. G. FRAZER: Adonis, Attis, Osiris[2] 1907. Meine Darstellung hat, wie mir scheint, neben der von FRAZER ihre Berechtigung. FRAZER läßt die Beziehungen des Adonis zu Esmun ganz außer Betracht und die zu Tammuz fast ganz. Es kommt ihm mehr an auf die Geltendmachung seiner bestimmten Auffassung von der Entstehungsart des Adonismythos und verwandter Mythen und auf die Ermittelung direkter Nachwirkungen des Mythos selbst als, wie mir, auf die geschichtlichen Zusammenhänge des phönizischen Mythos und auf das, was an ihm die Grundlage ausmacht für seine Fortbildung in religiösen Vorstellungen. Daß ich mit FRAZER's Anschauung von der Entstehung des Mythos aus geschichtlichen Ereignissen nicht übereinstimme, konnte mich an dieser Stelle zu einer prinzipiellen Auseinandersetzung nicht

veranlassen. Meine Polemik gegen diese Auffassungsweise ist eine stillschweigende. Über den Sinn des Mythos weiß ich mich in wesentlicher Übereinstimmung mit FRAZER; daß es nicht ebenso beim Kultus der Fall ist, beruht auf der Verschiedenheit unserer Anschauungen von der Entstehung des Mythos.

Eine Untersuchung über die phönizischen Götter Adonis und Esmun kann nicht gegeben werden, ohne ihr Verwandtschaftsverhältnis zu dem babylonischen Tammuz zu berücksichtigen. Ich wiederhole nochmals was ich an verschiedenen Stellen dieses Buches deutlich genug ausgesprochen habe, daß meine Darstellung keinen Anspruch macht und machen kann, über Tammuz oder anderes Babylonisch-Assyrische Selbständiges und Neues zu bieten. Ich habe das von den Assyriologen Erarbeitete lediglich zu dem Zweck herbeigezogen, um Erscheinungen auf anderm als babylonisch-assyrischem Gebiet zu erklären. Es ist vielleicht nicht unangebracht, wenn ich noch hinzufüge, daß ich ebendeshalb Vollständigkeit in der Berücksichtigung babylonisch-assyrischer Aussagen und Anschauungen, die sich mit meinem Gegenstand berühren, nicht erstrebt habe. Ich habe unerwähnt gelassen was mir nicht oder doch zur Zeit noch nicht sicher konstatiert zu sein schien, besonders auch in sumerischen Texten. Das „zur Zeit noch nicht“ wäre vielleicht in einzelnen Fällen schon während des Druckes zu modifizieren gewesen. Es steht in Aussicht, daß wir über den babylonischen Tammuz noch mehr erfahren werden als sich aus dem bisher bekannt gewordenen Material ergibt. Von der demnächst bevorstehenden Veröffentlichung von Tammuztexten aus Nippur habe ich erst Kunde erlangt, als der Druck bis etwa zum 19. Bogen fertig war, und konnte nicht mehr darauf warten. Nach den vorläufigen Mitteilungen, die ich darüber unten S. 374, Anmkg. 5 auf Grund freundlicher Angaben des Herausgebers machen konnte, wird für den dort erwähnten Punkt, welcher für meine Darstellung von spezieller Wichtigkeit ist, eine wesentliche Erweiterung des bisher Bekannten dadurch kaum erfolgen. Aber ganz abgesehen von dieser nächsten Veröffentlichung wird ein Urteil über das Verhältnis der beiden phönizischen Götter zu dem babylonischen noch für längere Zeit abschließend nicht gegeben werden können. Trotzdem wird eine Monographie über Adonis und Esmun nicht verfrüht sein; denn, welches Ursprungs diese Gottheiten nun sein mögen, sie haben auf phönizischem Boden ihre selbständige Entwickelung, und es ist leider nicht zu erwarten, daß durch neue Funde unsere Kenntnis dieser Entwickelung wesentlich erweitert werden wird. An dem Versuch einer Darstellung der bei den Phöniziern bestehenden Vorstellungen war es mir gelegen, weniger daran, ihre letzten Ausgangspunkte nachzuweisen, die noch im Dunkel liegen und sich wahrscheinlich niemals zu voller Deutlichkeit aufhellen lassen

werden. Auch für die hoffentlich noch wachsende Erkenntnis der Gestalt des Tammuz wird es förderlich sein, wenn die damit irgendwie in Verbindung stehenden analogen Vorstellungen bei den Phöniziern nach Möglichkeit festgestellt werden.

Wenn nicht Esmun, so hat doch Adonis nicht nur zu Babylonien sondern deutlich bezeugt auch zu Ägypten und wahrscheinlich zu Kleinasien Beziehungen. Die zu Ägypten habe ich, so viel ich konnte, aufgedeckt, über die zu Kleinasien, d. h. zu dem phrygischen Attis, mich der größten Zurückhaltung befleißigt. Wir werden zweifellos nach den neuesten Entdeckungen auf kleinasiatischem Boden noch viel zu lernen und umzulernen haben, was den Zusammenhang Kleinasiens mit den syrischen Landschaften betrifft. Vielleicht wird es dahin führen, daß weit bestimmter als ich es jetzt für möglich zu halten wagte, Nichtsemitisches gerade in den von mir behandelten Gottesvorstellungen konstatiert werden wird. Zur Zeit ist aber noch Entsagung in Kombinationen mit jenen Funden geboten. Es liegen schon einige bedenkliche Anzeichen dafür vor, daß die in Kleinasien gewährten neuen Einblicke in Völkerzusammenhänge übereilte Zusammenstellungen und verwirrende Folgerungen für die Auffassung der Völkerverhältnisse in Syrien veranlassen werden. Der Kombination des Adonis mit Attis sind dadurch feste Grenzen gezogen, daß Adonis nach anderer Seite mit Tammuz und ferner noch mit Osiris zusammenhängt. Durch diese Verwickelung wird allerdings auch wieder die Sicherheit des Urteils über die Entstehung des Adonis erschwert.

Für vielfache Hilfe in einzelnen Fragen sage ich herzlichen Dank. Was ich von andern empfangen, habe ich, wo ich konnte, zu den betreffenden Punkten vermerkt. Keinem meiner Berater trete ich zu nahe, wenn ich hier für alle THEODOR NÖLDEKE nenne. Ich besitze in Briefen von ihm ein starkes Konvolut an Zusätzen und Verbesserungen zu fast allen meinen Artikeln in der Encyklopädie, die hoffentlich sämtlich noch einmal verwertet werden können. Für freundliche und reiche Unterweisung über Ausgaben griechischer und lateinischer Literatur kann ich meinen philologischen Autoritäten nur an dieser Stelle summarischen Dank aussprechen. Professor FRIEDRICH KÜCHLER hat schon in Berlin und dann noch von Straßburg aus eine Korrektur der Fahnenabzüge mit mir gelesen. Verschiedene von ihm herrührende Bemerkungen habe ich mit seinem Namen aufgenommen, bin ihm aber darüber hinaus verbunden für freundliche Winke, die ich nicht registrieren konnte, besonders auf assyriologischem Gebiet.

Berlin, Ostern 1911.

WOLF WILHELM BAUDISSIN.

Inhalt.

Einleitung.

Die Gottheiten der Phönizier.

Erster Teil.

Adonis.

Zweiter Teil.

Esmun.

Dritter Teil.

Adonis, Esmun und Tammuz in ihrem Verhältnis zueinander.

Vierter Teil.

Adonis und Esmun und die alttestamentliche Religion.

Zur Transskription.

Für die biblischen Namen habe ich meist die populär gewordene Schreibung und auch für bekanntere außerbiblische die üblich gewordene gebraucht. Sie ist für einzelne phönizische Namen, wie z. B. *Tanit*, sehr willkürlich. Die wirklich überlieferte Form „Esmun" wurde beibehalten, obgleich ich für die Aussprache *'Ašmun* eintrete. Im Anschluß daran habe ich mir erlaubt, zu schreiben „Esmun-Astart" statt *'Ašmun-'Aštart*. Die im allgemeinen weniger bekannten phönizischen Personennamen dagegen, für deren Transskription es großenteils eine Überlieferung nicht gibt, habe ich nach bestem Wissen wiederzugeben versucht. Dadurch mußten Inkonsequenzen entstehn; so habe ich mit Bewußtsein neben „Esmun" geschrieben „Aschmunazar". In den Götternamen des Textes schien es geraten, wo Mißverständnis ausgeschlossen war, Transskriptionszeichen zu vermeiden, also unbedenklich statt „Melḳart, Šamaš, Ištar" zu setzen „Melkart, Samas, Istar" u. dgl. Die babylonisch-assyrischen Personennamen, auf deren korrekte Wiedergabe es ankam, habe ich, da ich auf assyriologischem Gebiet nicht Fachmann bin, mich entschlossen in jedem Falle so wiederzugeben, wie ich sie bei meinem Gewährsmann geschrieben fand. Es wäre leicht gewesen, dadurch entstandene Ungleichheiten zu vermeiden, z. B. die teilweise Beibehaltung von „Bel" statt „Enlil (Ellil)". Aber wenn ich in Sicherem oder Gleichgültigem, wo ich es verantworten konnte, Einheitlichkeit herstellen wollte, so waren die Grenzen schwer zu ziehen, bis wohin ich mir das erlauben durfte. Deshalb habe ich ganz darauf verzichtet. Ebenso ist es und aus dem gleichen Grunde gehalten worden mit der Wiedergabe ägyptischer Namen.

Literatur.

1. Adonis.

Die Gottheiten Adonis und Tammuz hängen entweder wirklich zusammen oder sind doch seit Origenes so zusammengeworfen worden, daß sich auch die Literatur über Adonis nicht von der über Tammuz trennen läßt. Einige Veröffentlichungen, die ausschließlich den babylonischen Tammuz betreffen, s. S. 97 f., Anmkg. 3 und die Nachträge dazu S. 528. 572. Aus der Literatur über Adonis verzeichne ich nur solche Schriften, worin der orientalische Kult irgendwie zur Besprechung kommt. Die Literatur über die griechisch-römischen Bildwerke lasse ich außer Betracht.

NATALIS COMES, Mythologia, Venedig 1581, l. V c. 16, S. 348—351: De Adoni.

SELDEN, De dîs Syris II, 11 (1. Ausg. 1617; ich zitiere nach der Ausg. Amsterdam 1680 [S. 254—264; ebend. in den Additamenta ANDREAS BEYER's S. 326—331]).

JOANNES MEURSIUS, Graecia feriata 1619, l. I s. v. Αδωνια, in: Gronovius, Thesaurus Graecarum antiquitatum, Bd. VII, Lugd. Bat. 1699, Sp. 706—709.

GERARD. IOA. VOSSIUS, De theologia gentili, Amsterdam 1642, l. II c. 4, S. 324—327.

DAVIDIS FLUD A GIFFEN epistola ad vir. celeb. Joh. Braunium. In quâ praeter veterum Aegyptiorum Crocodili Hieroglyphica, nova conjectura proponitur super Fletu Thammuz, dé quò Ezechiel Cap. VIII: Comm. XIV, Amsterdam 1686 [Tammuz Name des von den Ägyptern als ein göttliches Tier beweinten Krokodils, eines Emblems des Pharao und dann des „Pharao spiritualis", des Antichrists].

JOH. BRAUNIUS, Selecta sacra, Amsterdam 1700, l. IV, S. 364—541: De Thammuz. Ezech. VIII. XIV.

CHRISTIANUS MØINICHEN, Hortulus Adonidis sive dissertatio mythologico-philologica de Adonide Phoenicum idolo, Hafniae 1702.

BANIER, Histoire du culte d'Adonis, Histoire de l'Académie R. des Inscriptions et Belles Lettres, Bd. III, 1723, Mémoires S. 98—116. — Derselbe, La mythologie et les fables expliquées par l'histoire, Paris 1738, Bd. I, S. 547—561 [euemeristische Deutung].

SALOMO DEYLING, Observationum sacrarum pars tertia, Leipzig 1739, S. 507—544: De fletu super Thammuz (auch in Ugolini, Thesaur. antiquitatum sacrarum, Bd. XXIII, Venedig 1760, Sp. 963—996).

CORSINI, Fasti Attici, Bd. II, Florenz 1747, S. 297—301: Adonia.

JOH. SIMONIS, Dissertatio de grammatica et mythologica significatione nominis Thammuz Ezech. VIII, 14, in dessen Onomasticum Novi Testamenti, Halae Magdeb. 1762, S. 173—188.

GOTTL. CHRISTOPHORUS HARLES, Praes. (auctor et defendens IOANNES MAURER), De Adonide eiusque cultu religioso diss. antiquaria, Erlangen 1782.

DUPUIS, Origine de tous les cultes, Paris 1794/95 (an 3 de la république), Bd. II, 1, Livre III, chap. XII, S. 156—163: Adonis ou l'Osiris phénicien.

FIKENSCHER, Erklärung des Mythus Adonis 1800 [grob euemeristische Deutung von der in Syrien aufgekommenen Verehrung eines Menschen, der „eigentlich Thamuz hieß"].

GRODDEK, Antiquarische Versuche I, 1800, S. 83—162: „Ueber das Fest und die Fabel des Adonis".

CREUZER, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, Bd. II, 1811, S. 86—107; 3. Aufl., Thl. II, 1841 (1840), S. 417—436: „Thammuz. Adonisfeier. Priapus", dazu Nachtrag S. 473—498.

I. L. HUG, Untersuchungen über den Mythos der berühmtern Völker der alten Welt 1812, S. 82—90.

DE SAINTE-CROIX, Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme, 2. Aufl. besorgt von Silvestre de Sacy, Paris 1817, Bd. II, S. 100—120: Des mystères de Vénus et d'Adonis.

ROSENMÜLLER, Das alte und neue Morgenland, Bd. IV, 1819, S. 318—321.

MÜNTER, Religion der Babylonier, Kopenhagen 1827, S. 27 f.

GUIGNIAUT, Religions de l'antiquité (Übersetzung von Creuzer's Symbolik mit Zusätzen), Bd. II, Tl. I, Paris 1829, S. 42—56; Bd. II, Tl. 3, 1849, Note 5, S. 917—943: Sur Thammuz-Adonis en Orient et en Occident.

BENFEY, Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker 1836, S. 164—175.

STUHR, Allgemeine Geschichte der Religionsformen der heidnischen Völker, Thl. I, 1836, S. 444 f.; Thl. II, 1838, S. 389—393.

J. DE WITTE, Lettre à M. le professeur Ed. Gerhard, sur quelques miroirs étrusques, Nouvelles annales ... de l'Institut archéologique, Bd. I, 1836, S. 507—554, besonders S. 512 ff.

ENGEL, Kypros 1841, Thl. II, S. 536—643: „Adonis" [sehr reiches Material, nicht überall ganz korrekt angegeben].

MOVERS, Die Phönizier, Bd. I, 1841, S. 191—253.

ROULEY, Notice sur un bas-relief en terre cuite représentant Vénus et Adonis, Bulletins de l'Académie R. des Sciences et Belles-Lettres de Bruxelles, Jahrg. 1841, Bd. VIII, Tl. 2, S. 523—539 (aufgenommen in: ROULEY, Mélanges de philologie, d'histoire et d'antiquités, fascicule III, Brüssel 1842 n° 13).

J. DE WITTE, Sur le nom de Thamu qui se lit sur un miroir étrusque du musée Grégorien, Bulletino dell' Instituto di corrispondenza archeologica, Jahrg. 1842, S. 149—155.

SCHWENCK, Die Mythologie der Asiatischen Völker, der Aegypter, Griechen usw., Bd. I, 1843, 2. Aufl. 1855 (Die Mythologie der Griechen, Römer, Ägypter usw.), S. 258—260; Bd. IV, 1849, S. 242—261.

PAUL BOETTICHER [DE LAGARDE], Rudimenta mythologiae Semiticae, Berlin 1848, S. 12 f. 23.

MOVERS, Artikel „Phönizien“ in der Allgemeinen Encyklopädie, herausggb. von Ersch und Gruber, Section III, Thl. XXIV, 1848, S. 389 f.

WINER, Biblisches Realwörterbuch, Bd. II, 1848, Artikel „Thammus“.

BRUGSCH, Die Adonisklage und das Linoslied 1852.

EDUARD GERHARD, Griechische Mythologie, Thl. I, 1854, S. 414—416.

PRELLER, Griechische Mythologie 1854, Bd. I, S. 218–221; 4. Aufl. von ROBERT, Bd. I, 1894, S. 359–364.

CHWOLSOHN, Die Ssabier, St. Petersburg 1856, passim, besonders Bd. II, S. 202—210 [ich schreibe den Namen CHWOLSON nach des Verfassers späterer Schreibweise, s. zweitfolgende Schrift].

MAURY, Histoire des religions de la Grèce antique, Bd. III, Paris 1859, S. 193—203. 220—227.

CHWOLSON, Über Tammûz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern, St. Petersburg 1860 (dazu H. E[WALD], Göttingische gelehrte Anzeigen 1860, S. 1321—1336).

BOURQUENOUD, Mémoire sur les monuments du culte d'Adonis dans le territoire de Palaebiblos (Extrait des Études de Théologie, de Philosophie et d'Histoire), Paris 1861.

I. G. MÜLLER, Artikel „Thammuz“ in Herzog's Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 1. Aufl., Bd. XV, 1862, S. 667—672.

LIEBRECHT, Tammuz-Adonis, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. XVII, 1863, S. 397—403. — Mit wenigen Zusätzen abgedruckt in: LIEBRECHT, Zur Volkskunde, Alte und neue Aufsätze 1879, S. 251—260.

J. DE WITTE, Monuments relatifs au mythe d'Adonis, Lettre à M. le professeur Éd. Gerhard, Memorie dell' Instituto di corrispondenza archeologica, Bd. II, Leipzig 1865, S. 109—122.

KÄMMEL, Heracleotica, Beiträge zur älteren Geschichte der Griechischen Kolonisation im Nördlichen Klein-Asien (Programm des Gymnasiums ... zu Plauen i. V.) 1869, S. 17—21.

KNEUCKER, Artikel „Hadad-Rimmon“ in Schenkel's Bibel-Lexikon, Bd. II, 1869, S. 559—565.

MERX, Artikel „Baal“ in Schenkel's Bibel-Lexikon, Bd. I, 1869, S. 326 f.

FRANÇOIS LENORMANT, Lettres assyriologiques, Bd. II, Paris 1872, S. 208—220. 264—277.

TIELE, Vergelijkende geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische godsdiensten, Amsterdam 1872, S. 465—477: De godsdienst van Gebal of Byblos. — Französische Übersetzung von Collins: Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques, Paris 1882, S. 291—298.

FOUCART, Des associations religieuses chez les Grecs, Paris 1873, S. 60—63.

MERX, Artikel „Thammuz“ in Schenkel's Bibel-Lexikon, Bd. V, 1875, S. 493 f.

BAUDISSIN, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Hft. 1, 1876, S. 298—304.

FRANÇOIS LENORMANT, Sur le nom de תמוז Tammouz, Mémoires du Congrès international des Orientalistes, Première Session Paris 1873, Bd. II, 1876, S. 149—165.

GREVE, De Adonide (Leipziger Dissertation) 1877.

MANNHARDT, Wald- und Feldkulte, Tl. II, 1877 (2. [unveränderte] Aufl. 1904), S. 273—291.

SAGLIO, Artikel „Adonis" in dem Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, herausggb. von Daremberg und Saglio, Bd. I, 1, 1877, S. 72—75.

P. SCHOLZ, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 217—238.

FRANÇOIS LENORMANT, Il mito di Adone-Tammuz nei documenti cuneiformi, Atti del IV congresso internazionale degli orientalisti tenuto in Firenze 1878, Bd. I, 1880, S. 143—173.

SCHRADER, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. Aufl. 1883, S. 425.

ROSCHER, Artikel „Adonis" in seinem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. I, Lieferg. 1, 1884, Sp. 69—77.

SCHRADER, Artikel „Tammus" in Riehm's Handwörterbuch des Biblischen Altertums, Bd. II, 1884; 2. Aufl. 1894, S. 1635 f.

GRUPPE, Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen, Bd. I, 1887, S. 515.

ALFRED JEREMIAS, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 1887, S. 41 f.

SAYCE, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians (Hibbert Lectures), London 1887, S. 221—250.

BAETHGEN, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 41—44.

RYSSEL, Artikel „Tammuz" in Herzog's Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. Aufl. herausggb. von Hauck, Bd. XVIII, 1888, S. 291—294.

DALMAN, Studien zur biblischen Theologie, Der Gottesname Adonaj 1889, S. 13 f. 19. 23.

GEORGE RAWLINSON, History of Phoenicia, London 1889, S. 333 f. 348 f.

ROBERTSON SMITH, Lectures on the religion of the Semites, Edinburgh 1889, S. 158 f. 391 f., 2. Aufl. 1894. — Deutsche Ausgabe von Stübe: Die Religion der Semiten 1899, S. 134. 316—319.

DÜMMLER, Artikel „Adonis" in Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie, Halbbd. I, 1893, Sp. 384—395.

OHNEFALSCH-RICHTER, Kypros, die Bibel und Homer 1893, S. 134—144: „Die Adonisgärten, Blumen-, Frucht- und Speiseopfer", S. 206—217: „Anthropomorphe Bilder des jugendlichen Vegetationsgottes und seiner Mutter", S. 217—227: „Die Namen und Localculte des jungen Gottes" [umfangreiches Material an Bildwerken, wenig geordnet].

TIELE, Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote, Eerste deel, Amsterdam 1893, S. 219—223: Astarte en Adonis. — Deutsche Ausgabe von Gehrich: Geschichte der Religion im Altertum, Bd. I, 1896, S. 234—238.

BALL, Tammuz, the swine god, Proceedings of the Society of Biblical archaeology, Bd. XVI, 1894, S. 195—200.

STUCKEN, Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Aegypter, Tl. I, 1896, S. 19—21.

FRIEDRICH JEREMIAS in CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE's Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl. 1897; 3. Aufl. 1905, Bd. I, S. 291 f. 373 f.

ALFRED JEREMIAS, Artikel „Nergal" in Roscher's Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. III, Lieferg. 38, 1898, Sp. 265 f.

CHEYNE und EDUARD MEYER, Artikel „Adonis" in der Encyclopaedia Biblica, herausggb. von Cheyne und Black, Bd. I, 1899, Sp. 69 f.

FRAZER, The golden bough, London 1890, Bd. I, S. 278—296; 2. Aufl. 1900, Bd. II, S. 115—130.

v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Bion von Smyrna, Adonis 1900.

BARTON, A sketch of Semitic origins, New York 1902, S. 85 f. 114 f.

SAYCE, Artikel „Tammuz" in Hastings' Dictionary of the Bible, Bd. IV, 1902, S. 676 f.

WÜNSCH, Das Frühlingsfest der Insel Malta 1902.

CHEYNE, Artikel „Tammuz" in der Encyclopaedia Biblica, herausggb. von Cheyne und Black, Bd. IV, 1903, Sp. 4893—4895.

CLERMONT-GANNEAU, Recueil d'archéologie orientale, Bd. V, Paris 1903, S. 184: L' „Idole de Jalousie", Qinian, Tammoûz et Adonis.

LAGRANGE, Études sur les religions sémitiques (Études Bibliques), Paris 1903, 2. Aufl. 1905, S. 302—308.

SAYCE, The religion of ancient Egypt and Babylonia, Edinburgh 1903, S. 350, Anmkg.

ZIMMERN in: SCHRADER, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. 1903, S. 397—399. — Derselbe, Artikel „Thammuz" in Guthe's Bibelwörterbuch 1903, S. 667.

DUSSAUD, Le panthéon phénicien, Revue de l'École d'anthropologie, Bd. XIV, 1904, S. 108—112. — Mit Erweiterungen wiederholt in: DUSSAUD, Notes de mythologie syrienne II, Paris 1905, S. 148—155.

ALFRED JEREMIAS, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 1904; 2. Aufl. 1906, S. 31—35. 88—92. 114—121. 383—386.

LÜBECK, Adoniskult und Christentum auf Malta, Eine Beleuchtung moderner Geschichtsbaumeisterei 1904.

VELLAY, Le dieu Thammouz et ses rapports avec Adônis, Revue de l'histoire des religions, Bd. XLIX, 1904, S. 154—162. — Derselbe, Le culte et les fêtes d'Adônis-Thammouz dans l'Orient antique, Paris 1904 (dazu BAUDISSIN, Theologische Literaturzeitung 1906, Sp. 193 ff.).

v. LANDAU, Beiträge zur Altertumskunde des Orients IV, 1905, S. 10—31: „Tammûz".

FRAZER, Adonis, Attis, Osiris, Studies in the history of oriental religion, London 1906 (dazu BAUDISSIN, Theologische Literaturzeitung 1907, Sp. 97 ff.); 2. Aufl. 1907 = The golden bough, 3. Aufl., part 4.

GRUPPE, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, Bd. II, 1906, S. 948—952.

JOS. JACOBS, Artikel „Tammuz" in: The Jewish Encyclopaedia, herausggb. von Singer, Bd. XII, 1906, S. 41 f.

GRESSMANN, Artikel „Adonis" in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, herausggb. von Schiele, Bd. I, 2. Lieferg. 1908, Sp. 157 f.

EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, 2. Aufl., Bd. I, 2, 1909, S. 394 f.

2. Esmun.

MÜNTER, Religion der Karthager, Kopenhagen 1816, S. 54—61; 2. Aufl. 1821, S. 87—96: „Kabiren, Esmun".

MOVERS, Die Phönizier, Bd. I, 1841, S. 527—538.

MAURY, Sur une statuette du dieu Aschmoun ou Esmoun trouvée à Cherchell, Revue archéologique, Jahrg. III, 1846, S. 763—773.

MOVERS, Artikel „Phönizien" in der Allgemeinen Encyklopädie, herausggb. von Ersch und Gruber, Section III, Thl. XXIV, 1848, S. 391 f. 396 f.

MAURY in GUIGNIAUT's französischer Ausgabe des Werkes von Creuzer: Religions de l'antiquité, Bd. II, Tl. 3, Paris 1849, S. 1040—1042.

DE LAGARDE, Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien 1863, S. 81 f.

ALOIS MÜLLER, Esmun, Ein Beitrag zur Mythologie des orientalischen Alterthums, Sitzungsber. der K. Akad. d. Wiss. zu Wien, philos.-hist. Cl., Bd. XLV, 1864, S. 496—523.

PAULUS CASSEL, Esmun, Eine archäologische Untersuchung aus der Geschichte Kenaans (1872) [keine ernsthafte wissenschaftliche Leistung].

TIELE, Vergelijkende geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische godsdiensten, Amsterdam 1872, S. 489—500: Eshmun en de Kabiren. — Französische Übersetzung von Collins: Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques, Paris 1882, S. 305—309.

PHILIPPE BERGER, L'ange d'Astarté, Gratulationsschrift der Pariser Faculté de Théologie Protestante für Ed. Reuß, Paris 1879, S. 41 f. 51—54.

DARMESTETER, Cabires, Benê Elohîm et Dioscures, Essai sur les traductions mythiques, Mémoires de la Société de linguistique de Paris, Bd. IV, 1881, S. 89—95.

EDUARD MEYER, Artikel „Esmun" in Roscher's Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. I, Lieferg. 8, 1885, Sp. 1385 f.

GRUPPE, Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen, Bd. I, 1887, S. 378—384.

BAETHGEN, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 44—50.

PIETSCHMANN, Geschichte der Phönizier 1889, S. 187 f.

BARTON, The genesis of the god Eshmun, Journal of the American Oriental Society, Bd. XXI, 2, 1901, S. 188—190.

EDUARD MEYER, Artikel „Phoenicia" in der Encyclopaedia Biblica, herausggb. von Cheyne und Black, Bd. III, 1902, Sp. 3746.

CLERMONT-GANNEAU, Recueil d'archéologie orientale, Bd. V, Paris 1903, S. 380: Echmoun de Sidon et Melkart de Tyr.

BABELON, Le dieu Eschmoun, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1904, S. 231—239.

DUSSAUD, Le panthéon phénicien, Revue de l'École d'anthropologie, Bd. XIV, 1904, S. 108—112. — Mit Erweiterungen wiederholt in: DUSSAUD, Notes de mythologie syrienne II, Paris 1905, S. 148—155.

CLERMONT-GANNEAU, Recueil d'archéologie orientale, Bd. VII, Paris 1905, S. 171—174: Le dieu Echmoun; S. 288 f.: Echmoun-Melkart et Hermès-Héraklès.

DUSSAUD, Le dieu phénicien Echmoun, Journal des Savants, Nouv. Série, Jahrg. V, 1907, S. 36—47.

Abkürzungen.

Die meisten Abkürzungen finden ihre Erklärung in den Literaturverzeichnissen S. XIII ff. und S. 97 f., Anmkg. 3.

ABA. = Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften.

ÄZ. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde.

Amarna-Briefe ed. Knudtzon = Die El-Amarna-Tafeln bearbeitet von KNUDTZON, Vorderasiatische Bibliothek, 2. Stück 1907 ff.

Amarna-Briefe ed. Winckler = WINCKLER, Die Thontafeln von Tell-el-Amarna, Keilinschriftliche Bibliothek, herausggb. von Schrader, Bd. V, 1896.

BA. = Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft, herausggb. von Delitzsch und Haupt.

Carth. = EUTING, Sammlung der carthagischen Inschriften, Bd. I, 1883.

CIG. = Corpus Inscriptionum Graecarum auctoritate et impensis Academiae Litterarum Regiae Borussicae edidit Augustus Boeckhius etc.

CIL. = Corpus Inscriptionum Latinarum consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editum.

CIS. = Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et Litterarum humaniorum conditum atque digestum, Parisiis. — Ohne weitere Hinzufügung ist gemeint Pars prima inscriptiones Phoenicias continens, Tom. I, 1881; Tom. II, fasc. 1, 1890; fasc. 2, 1899. Bei fortlaufenden Zitaten aus CIS. I ist auch die Bezeichnung CIS. weggelassen und nur die Nummer der Inschrift angegeben.

CLERMONT-GANNEAU, Études = CLERMONT-GANNEAU, Études d'archéologie orientale, Paris, Bd. I, 1, 1880; Bd. I, 2, 1895 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 44).

CLERMONT-GANNEAU, Recueil = CLERMONT-GANNEAU, Recueil d'archéologie orientale, Paris, Bd. I, 1895; Bd. III, 1900; Bd. V, 1903; Bd. VI und VII, 1905; Bd. VIII, Liefer. 1—9, 1907.

Comptes rendus AI. = Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris.

DE VOGÜÉ = DE VOGÜÉ, Syrie Centrale, Inscriptions Sémitiques, Paris 1868—1877.

KAT.[3] = Die Keilinschriften und das Alte Testament von EBERHARD SCHRADER, 3. Aufl. neubearbeitet von ZIMMERN und WINCKLER 1903.

KB. = Keilinschriftliche Bibliothek, herausggb. von Eberhard Schrader. Bd. I: Historische Texte des altassyrischen Reiches 1889; Bd. II: Historische Texte des neuassyrischen Reiches 1890; Bd. III, 1: Historische Texte altbabylonischer

Herrscher 1892; Bd. VI, Tl. 1: Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen von P. JENSEN 1900.

LIDZBARSKI, Ephemeris = LIDZBARSKI, Ephemeris für Semitische Epigraphik, Bd. I, 1902; Bd. II, 1908; Bd. III, 1, 1909.

LIDZBARSKI, Epigraphik = LIDZBARSKI, Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik 1898.

Migne, SG. = Patrologia, ed. Migne, Series Graeca.

Migne, SL. = Patrologia, ed. Migne, Series Latina.

Philo Byblius fr. = Ausgabe in den Fragmenta historicorum Graecorum collegit Carolus Müllerus, Bd. III, Paris 1883.

PRE. = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. Aufl. herausggb. von Plitt und Hauck 1877 ff., 3. Aufl. herausggb. von Hauck 1896 ff.

RENAN, Mission = RENAN, Mission de Phénicie, Paris 1864.

Répertoire = Répertoire d'épigraphie sémitique, Bd. I, Paris 1900—1905; Bd. II, Lieferg. 1, 1907; Lieferg. 2, 1908.

ROBERTSON SMITH, Religion = ROBERTSON SMITH, Die Religion der Semiten, deutsche Uebersetzung von Stübe 1899.

ROUVIER = ROUVIER, Numismatique des villes de Phénicie, Journal international d'archéologie numismatique, Bd. III, Athen 1900; Bd. IV, 1901; Bd. V, 1902; Bd. VI, 1903; Bd. VII, 1904.

Sanchuniathon fr. = Philo Byblius, s. daselbst.

SBA. = Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.

Studien = BAUDISSIN, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Hft. 1, 1876; Hft. 2, 1878.

WADDINGTON = LE BAS, Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure, Inscriptions Greques et Latines (von LE BAS und WADDINGTON), Bd. III, Paris 1870.

ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Einleitung.

Die Gottheiten der Phönizier.

I.

Das von den Griechen als die Phönizier bezeichnete Volk des Küstenlandes an den Abhängen des Libanons, das sich selbst Kanaanäer nannte, hat einstmals vor der Niederlassung der Hebräer in Palästina auch das von diesen in Besitz genommene südlichere Gebirgsland Kanaan innegehabt. Unter phönizischer Religion läßt sich deshalb verstehn die der Kanaanäer überhaupt; in diesem Sinne soll hier von ihr die Rede sein. Die Bezeichnung als phönizische Religion ist auch für diesen weitern Umfang nicht unberechtigt, weil wir für die Kenntnis der kanaanäischen Religion seit der Zeit der Einwanderung der Hebräer in Kanaan mehr und mehr beschränkt werden auf den Distrikt des spätern Phöniziens. Es ist deshalb auf religionsgeschichtlichem Gebiet die Bezeichnung „kanaanäisch“ angezeigt, wo es sich um die ältesten Zeiten, die andere „phönizisch“, wo es sich um die spätern Zeiten oder auch um religiöse Erscheinungen handelt, welche die kanaanäischen Stämme in ihrem Gesamtumfang zu betreffen scheinen, uns aber nur aus jüngern Quellen bekannt sind.

In der geschichtlichen Zeit sehen wir die Kanaanäer, auch ihre nördliche Gruppe, die Phönizier im engern Sinne, zerteilt in selbständige Stadtreiche, die aus verschiedenen Stämmen entstanden sein werden. Ihre Religion aber war im wesentlichen dieselbe. Nur wenige Gottesnamen sind beschränkt auf einen engern Bereich. Offenbar hat zwischen den einzelnen Stämmen vor der Einwanderung in ihr späteres Gebiet ein Zusammenhang bestanden. Ihre Religion haben sie aus den frühern Sitzen mitgebracht. Sie ist im wesentlichen die Religion von Hirten und Ackerbauern, während in ihren Kulten und Gottesvorstellungen das Meer, das für die eigentlichen Phönizier nach ihrer Niederlassung an der Küste Kanaans der wichtigste Faktor der Lebensentfaltung wurde, nicht oder doch nur vereinzelt den Ausgangspunkt bildet. Gewiß hat

die Religion der kanaanäischen Stämme auf dem Boden, den sie in der geschichtlichen Zeit in Besitz hatten, eine Entwickelung erfahren, auf welche die Natur dieses Landes von Einfluß war. Dieser Einfluß und wohl auch die Einwirkung, die von den im Lande vorgefundenen Bewohnern ausging, scheinen bei allen einzelnen Stämmen der Eingewanderten annähernd identisch gewesen zu sein.

Von einer Religion der Westsemiten überhaupt läßt sich als von einer selbständigen und einheitlichen Größe nicht reden; denn die aramäischen Stämme, die in dieser Bezeichnung einzuschließen wären, zeigen, so weit wir sie zurückverfolgen können, in ihrer Religion nicht nur eine Beeinflussung durch die Babylonier, wie es auch bei den Phöniziern der Fall ist, sondern nahezu vollständige Identität mit babylonischem Gottesglauben, wobei dahingestellt bleiben mag, wie viel die Aramäer von den Babyloniern entlehnt haben und wie viel diese von jenen.

Unter den Völkerschaften Kanaans stehn die erst spät eingewanderten Hebräer für sich. Sie haben bei ihrem Einzug aus der Wüste ihre besondern Religionsvorstellungen mitgebracht und in der alttestamentlichen Periode unter der Einwirkung und Führung gewaltiger religiöser Persönlichkeiten eine eigenartige Fortbildung dieser Religion erfahren. Die ersten Ansätze der Weiterentwickelung blieben allerdings nicht unbeeinflußt durch den Kontakt mit der im Lande vorgefundenen Religion. Diese Berührung war durchaus nicht nur, wie die alttestamentlichen Schriftsteller es von späterm Standpunkt aus aufgefaßt haben, feindlicher Art, als ob sie nur für Renegaten in Betracht gekommen wäre. Aber doch beruht die besondere Entwickelung der Religion der Israeliten darauf, daß sie von Anfang an in einem Gegensatz stand zu der der Kanaanäer. Der Gott der zuletzt aus der arabischen Wüste eingewanderten Stämme hatte einen strengern und herbern Charakter gegenüber dem weichern Wesen der kanaanäischen Gottheiten. Es kann hier unentschieden bleiben, ob und inwieweit schon vor der Einwanderung für irgendeinen Kreis innerhalb der israelitischen Stämme eine Umwandlung der alten Stammesreligion zu einer ethischen Religion begonnen hatte unter der Wirksamkeit eines Volksführers, der als Verkünder eines neuen Glaubens an den alten Gott aufgetreten wäre. Jedenfalls knüpften die Propheten Israels in der Königszeit seit Elia mit ihrer Predigt an an die alte Religion der Väter in ausdrücklichem Gegensatz zu der kanaanäischen, aber nicht ohne daß sie die Modifikationen des alten Volksglaubens verwertet hätten, die sich durch seine Berührung mit kanaanäischen Anschauungen eingestellt hatten.

Einzelne andere Stämme im Süden und Südosten Kanaans, die Edomiter, Moabiter und Ammoniter, haben nach einer Tradition, die des geschichtlichen Anhalts nicht entbehren wird, in einem nähern verwandtschaftlichen Verhältnis zu den Israeliten gestanden. Nur von der Re-

ligion der Moabiter wissen wir etwas Näheres aus der dem neunten vorchristlichen Jahrhundert angehörenden Inschrift des moabitischen Königs Mescha[1]. Darin wird der Hauptgott Moabs, Kemosch, in einer Weise charakterisiert, die mit älterer Auffassung Jahwe's im Alten Testament nahezu identisch ist. Ohne Frage standen die Hebräer und ihre nächsten Verwandten auch zu den Phöniziern in einem nicht allzu entfernten verwandtschaftlichen Verhältnis. Wenn man gleich vermuten mag, daß die Hebräer und Moabiter ihre uns bekannte mit dem Phönizischen ungefähr identische Sprache von den Kanaanäern herübergenommen haben, so ist unter den gegebenen Verhältnissen doch nicht zu bezweifeln, daß die ursprünglich von diesen Völkerschaften gebrauchte Sprache der neuen einigermaßen nahe stand. Ebenso ist ein ursprünglicher Zusammenhang der Religion für die Kanaanäer und die Hebräer nebst ihren nächsten Verwandten anzunehmen. Die uns aus der Mescha-Inschrift bekannten Gottesvorstellungen der Moabiter dürfen wir allerdings nicht geradezu auch den eigentlichen Kanaanäern zusprechen. Aber doch zeigt die Erwähnung einer Gottheit Aschtar-Kemosch in der Mescha-Inschrift und das Wenige, was wir von Gottesnamen der Edomiter und Ammoniter wissen, daß die Religion dieser südlichen Völkerschaften der der Kanaanäer ähnlich war, gewiß ebensowohl auf Grund eines ursprünglichen Zusammenhangs wie infolge späterer Entlehnungen. Es ist deshalb nicht unstatthaft, wenigstens die Grundzüge der Gottesvorstellung in der Mescha-Inschrift zu verwerten in einem Bilde von der phönizischen Religion, für die keine so alte ausführliche Bezeugung vorliegt. Auch die Religion der Hebräer hat trotz ihres Gegensatzes zu den kanaanäischen Kulten offenbar von Hause aus in einem gewissen Umfang eine gemeinsame Grundlage gehabt, wie mit den Religionen aller andern semitischen Völker, ebenso auch mit der kanaanäischen.

Von der besondern Art kanaanäischer Kulte und Gottesvorstellungen läßt sich heute noch weniger mit Bestimmtheit reden als es vor einigen Dezennien möglich scheinen konnte. Uns ist jetzt aus der zu El-Amarna aufgefundenen in babylonischer Sprache geführten Korrespondenz kanaanäischer Dynasten mit Pharaonen bekannt, daß die Kultur Kanaans im zweiten vorchristlichen Jahrtausend von Babylonien in tiefeingreifender Weise beeinflußt gewesen ist. Es wird schon vor der Zeit der Fall gewesen sein, für die wir jene Zeugnisse besitzen. Zweifellos erstreckte sich diese Einwirkung auch auf die religiösen Vorstellungen; es ist aber sehr schwer zu bestimmen, in welchem Umfang dies der Fall war. Aus

---

[1] An der Echtheit der Inschrift, die neuerdings wieder einmal angefochten worden ist, muß man doch wohl festhalten, wenn man nicht um einiger nicht unüberwindlicher Bedenken willen ein wahres Wunder einer Fälschung statuieren will.

den bisherigen Resultaten der neuen Ausgrabungen auf palästinischem Boden lassen sich von babylonischem Einfluß auf die Götterbilder nur undeutlich etwaige Spuren erkennen[1]. Zwischen dem, was wir aus spätern Zeugnissen von der Religion der Phönizier wissen, und babylonischen Religionsformen bestehn zahlreiche Berührungen. Aber nur in einzelnen Fällen läßt sich mit einiger Sicherheit entscheiden, ob ursprüngliche Zusammenhänge oder Entlehnungen vorliegen. Unentschieden wird dies einstweilen bleiben müssen für einen über altsemitische Gemeinsamkeit hinausgehenden speziellern Zusammenhang der allgemeinen Gottesbezeichnung der Phönizier „Baal" und der babylonischen „Bel"; wir haben daneben vielleicht auch Anzeichen für einen altarabischen Gott *ba'l*. Sicherer scheint für den ersten Blick irgendwie ein Abhängigkeitsverhältnis vorzuliegen für die phönizische Göttin, deren Kult am weitesten verbreitet war, Aschtart (Astarte), und die babylonische Istar; aber auch ihnen steht als arabisches Pendant das Appellativum *ʿaṯṯarij* (von *ʿAṯtar*, עשתר) zur Seite, eine Bezeichnung für das ohne Bewässerung befruchtete Land, die

---

[1] Darauf hat mit Recht, vielleicht indessen mit zu großer Bestimmtheit, aufmerksam gemacht NOWACK, Theolog. Literaturzeitung 1908, Sp. 714ff. Vgl. aber für einzelne Anklänge an babylonische Darstellungen in den Götterbildern, ohne den Versuch einer Datierung, VINCENT, Canaan d'après l'exploration récente, Études Bibliques, Paris 1907, S. 159ff. Dazu kommt, daß doch vielleicht die Darstellung der nackten Göttin, die unter den ältesten palästinischen Funden häufig vorkommt, babylonischer Herkunft ist. Überhaupt darf nicht übersehen werden, daß die bisherigen Ausgrabungen uns nur ein sehr partielles Bild geben, einmal durch ihre Beschränkung auf wenige Punkte und dann durch die Art der gefundenen Bilder, die fast nur den privaten Kult betreffen. Jedenfalls aber ist in den bekannt gewordenen kanaanäischen Bildern Abhängigkeit von Ägypten nicht zu verkennen und unbedingt sehr viel stärker und deutlicher bezeugt als ein etwa daneben vorkommender babylonischer Einfluß. Dieser kann auf andern Gebieten der Religion schon frühzeitig wirksamer gewesen sein, worauf GRESSMANN, Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament 1908 (Religionsgeschichtliche Volksbücher III, 10), S. 31f. verweist. Immerhin steigt, soweit es statthaft ist, schon jetzt aus den Ausgrabungsfunden allgemeine Schlüsse zu ziehen, durch sie die Wahrscheinlichkeit, daß, von den Besonderheiten jedes einzelnen Falles abgesehen, im ganzen die Berührungen zwischen babylonischer und kanaanäischer Religion, die sich nicht durch die Assyrer und das neubabylonische Reich vermittelt denken lassen, weniger auf Entlehnung der Kanaanäer als auf ganz alten Zusammenhängen zwischen den Kanaanäern und Babyloniern beruhen. Allerdings muß Entlehnung auch schon lange vor der assyrischen Periode vorgekommen sein. Aber die spezifisch babylonischen Gottesnamen „Ninib" und Nergal, die uns in der Periode der Amarna-Briefe auf kanaanäischem Boden begegnen, haben keine dauernden Spuren hinterlassen. Ob der Berg- und Ortsname Nebo von dem babylonischen Gottesnamen abzuleiten ist, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen; vgl. Artikel „Nebo" PRE[2], Bd. X, 1882, S. 461f.; DALMAN, Zwanzig Tage im Ostjordanland, Mittheilung. u. Nachr. des deutschen Palaestina-Vereins 1900, S. 23, Anmkg.

allerdings nicht direkt auf einen Zusammenhang mit dem Kultus verweist, aber doch wohl nur aus dem Gottesnamen entstanden sein kann.

Wo bei Berührungen der phönizischen Religion mit der babylonischen und der im wesentlichen identischen assyrischen von „ursemitischen" Zusammenhängen nicht die Rede sein kann, ist damit die Priorität auf babylonischer Seite noch keineswegs konstatiert. Zunächst läßt sich annehmen, daß zwischen den semitischen Stämmen, die sich nachmals in Phönizien niederließen, und babylonischen Semiten einstmals ein engerer Zusammenhang bestanden hat als zwischen ihnen beiden einerseits und den Südsemiten andererseits. Ferner liegen — so in altbabylonischen Personennamen — nicht undeutliche Anzeichen dafür vor, daß auch die babylonisch-assyrische Religion von den Westsemiten her Einflüsse erfahren hat. Bestimmter läßt sich in einzelnen Fällen urteilen, wenn sich eine den Babyloniern und Kanaanäern gemeinsame Vorstellung findet, die nach Inhalt oder Ausdruck einem semitischen Volke nicht anzugehören scheint. Hier hat man in erster Linie ihre Heimat in Babylonien zu suchen bei den Nachbarn der dortigen Semiten, den Sumerern, die einen tiefgehenden Einfluß auf die Kultur, speziell auch auf die Religion, der babylonischen Semiten ausgeübt haben. Daneben ist es für andere Gemeinsamkeiten zwischen Babyloniern und Kanaanäern denkbar, daß sie weder auf ursprünglichen Zusammenhängen noch auf Entlehnung beruhen, sondern auf nichtsemitischen Einwirkungen, die sich in sehr alten Zeiten auf Babylonien und Kanaan gemeinsam erstreckt haben können, ägyptische oder auch hettitische. In der Architektur wenigstens scheinen sich ägyptische Formen bei den Babyloniern nachweisen zu lassen. Hettitische Einwirkung auf Babylonien und besonders auf Kanaan stellt sich immer mehr als wahrscheinlich heraus. Möglicherweise auch haben Babylonien und Palästina gemeinsam schon vor der Berührung mit den Hettitern eine Vermischung ihrer Bevölkerung mit kleinasiatischen Elementen erfahren[1].

Wir wissen von der phönizischen Religion erst aus einer Zeit, als jene Wechselwirkungen zwischen Babylonien und Kanaan erfolgt waren. Trotzdem lassen sich charakteristische Unterschiede der phönizischen Religion von der babylonischen beobachten. Auffallend ist unter anderm, daß, während in dem babylonisch-assyrischen Religionssystem verhältnismäßig frühzeitig neben Sonne und Mond auch andere Gestirne eine hervortretende Stelle eingenommen haben, wir bei den Phöniziern nur für Sonnen-, vielleicht auch für Mondkult einige wenige Zeichen haben, die bis in höheres Altertum hinaufweisen. Von alter kultischer Bedeutung der eigentlichen Planeten oder irgendwelcher Fixsterne findet sich bei ihnen keine Spur. Dienst der Sterne, des „Himmelsheeres", scheint erst

---

[1] Auf diese einstweilen noch wenig greifbare Möglichkeit wird unten 3. Teil, II zurückzukommen sein.

aufgekommen zu sein seit der Einwirkung der Assyrer auf die Völkerschaften Kanaans

Wenn nicht etwa auch in die babylonische Religion, so sind bestimmt in die kanaanäische schon sehr frühzeitig ägyptische Elemente eingedrungen, wie sich aus den Resultaten der in den letzten Jahren vorgenommenen Ausgrabungen auf palästinischem Boden ergibt. Die Briefe von El-Amarna zeigen uns ein Abhängigkeitsverhältnis der kanaanäischen Stadtkönige Ägypten gegenüber, das diese Aufnahme ägyptischer Kultformen erklärt[1]. Auch der mögliche Einfluß der Hettiter ist schon erwähnt worden. Sie haben frühzeitig in Kanaan eine eingreifende Rolle gespielt. Wir dürfen nach den neuesten Funden auf kleinasiatischem Boden hoffen, endgiltig über Sprache und Religion dieses uns bis dahin noch rätselhaften Volkes aufgeklärt zu werden[2]. Ferner wird nach Anklängen in Geräten und Ornamenten zu denken sein an einen Einfluß, den kretisch-mykenische Kultur von Kreta her frühzeitig auch auf die Religion der Kanaanäer ausgeübt haben kann, wobei dann weiter zu fragen ist, welches Ursprungs die mykenischen Elemente wären. Sie könnten vielleicht durch die Philister vermittelt gedacht werden[3]. Allerdings ist eine dauernde Einwirkung auf die Religion der Völkerschaften, welche die Philister bei ihrer Einwanderung in Kanaan vorfanden, von ihnen kaum ausgegangen, da sie sich — wir wissen freilich nicht wie bald — offenbar den bei Kanaanäern und Aramäern bestehenden Kulten angeschlossen haben.

Es gilt für unsere Kenntnis der spezifisch phönizischen Religion und Kultur wie für die der meisten Völker des Altertums: je weiter die sich mehrenden Entdeckungen ältesten geschichtlichen Materials uns zurückführen in die Anfänge, desto mehr wird deutlich, daß es sich nur selten

---

[1] Die Beobachtung der Abhängigkeit der kanaanäischen Kultur von Ägypten ist nicht neu. Schon RENAN, Mission, S. 70. 100 f. hat auf Grund seiner Funde in der Umgegend von Arados nachdrücklich auf die Ägyptisierung Phöniziens aufmerksam gemacht; aber da er mit seinen Forschungen nicht in die Bodentiefe drang, hatten seine Ergebnisse keine Geltung für die ältesten Zeiten und ließen nur an die Periode denken, die der hellenistischen vorausgegangen war. Wir wissen jetzt, daß der ägyptische Einfluß am Anfang und am Ende der Geschichte Phöniziens anzusetzen ist. Wahrscheinlich ist er niemals ganz unterbrochen worden. Über die Wechselbeziehungen zwischen Byblos und Ägypten s. unten 1. Teil, V.

[2] Was FRANZ BÖHL, Die Sprache der Amarnabriefe (Leipziger semitistische Studien, herausggb. von Fischer u. Zimmern, Bd. V, Hft. 2, 1909), S. 56 f. vermutungsweise ausspricht über den sprachlichen Einfluß der Hettiter auf Kanaan, ist sehr unsicher und kann zur Zeit noch nicht anders sein.

[3] Vgl. zur Orientierung über einen etwaigen Zusammenhang der in palästinischen Funden vorkommenden „ägäischen" Keramik mit dem Auftreten der Philister FIMMEN, Zeit und Dauer der kretisch-mykenischen Kultur 1909, S. 83 f.

um die einheitliche Entwickelung eines einzelnen Volkes handelt, daß vielmehr oft fast unentwirrbare Vermischungen sehr verschiedenartiger Nationalitäten vorliegen. In der Geschichte der phönizischen Kultur ist dies noch mehr der Fall als in der der meisten andern Länder, weil Kanaan seiner geographischen Lage nach nicht nur den Einflüssen der aufeinander folgenden großen Reiche des Altertums ausgesetzt war, sondern vielfach auch den Punkt bildete, wo die rivalisierenden Mächte zusammenstießen.

Auch die Zeichnung eines Bildes der phönizischen Religion für die Zeit, wo eine Aufnahme altbabylonischer, ägyptischer und vielleicht hettitischer und mykenischer Elemente bereits erfolgt war, ist nur möglich mittels einer mühsamen und vielfach problematischen Rekonstruktion. Mancherlei Lücken bleiben unausgefüllt. Was wir aus älterer Zeit von der Religion der Phönizier wissen, beschränkt sich auf die Ergebnisse der Ausgrabungen in Palästina, die bisher mehr für den Kult als direkt für den Gottesglauben ergiebig waren, auf wenige Andeutungen und Gottesnamen in den keilschriftlichen Briefen kanaanäischer Dynasten aus den Funden von El-Amarna, ferner im Alten Testament, in assyrischen Inschriften und auf einige zum Teil sehr alte Übertragungen phönizischer Gottesnamen nach Ägypten. Einzelne altbabylonische Personennamen, die westsemitischer Herkunft sind, können einige Auskunft geben über Religionsvorstellungen der Westsemiten, aber nicht unbedingt der Kanaanäer[1]. Was wir an phönizischen Inschriften besitzen, stammt, mit

[1] In dem Heiligtum der ägyptischen Bergwerke von Serabit auf der Sinai-Halbinsel hat FLINDERS PETRIE, Researches in Sinai, London 1906, S. 55 ff. Kultobjekte semitischer Herkunft finden wollen, die von Bewohnern der kanaanäischen Küste herrühren könnten und älter sein würden als alles, was wir sonst von kanaanäischer Religion wissen. Aber PETRIE's Darstellung beruht auf vielen zum Teil sehr unwahrscheinlichen Hypothesen. Daß die Göttin Hathor, die in dem Tempel von Serabit verehrt wurde, die große Göttin der Semiten in ägyptischer Benennung war (S. 191 f.), ist nicht erwiesen. Aber nach einzelnen nicht ägyptischen Schriftzeichen (S. 129 ff.) haben Fremde in den Bergwerken gearbeitet. Vielleicht könnte man in einer der Inschriften von 9 Zeichen (PETRIE Fig. 138 und 139, die gleichen Zeichen noch mehrmals S. 129) 7 als phönizische Buchstaben ansehen, von denen die 4 ersten von rechts nach links zu lesen wären עתתר, so BALL, A Phoenician inscription of B. C. 1500, Proceedings of the Society of Biblical archaeology, Bd. XXX, 1908, S. 243 f. Aber ich zweifle doch daran, ganz abgesehen von BALL's nach PETRIE S. 132 angesetzter Datierung. Die Buchstaben würden etwa den Namen des südarabischen männlichen Gottes *'Attar* wiedergeben; mit diesem Namen könnte schwerlich die Göttin Hathor der Bergwerke bezeichnet sein, wie BALL annimmt und wie man nach der Stellung jener Inschrift neben einer Dedikation an Hathor in ägyptischen Hieroglyphen in der Tat erwarten sollte. Jedenfalls ist עתתר nicht ein phönizischer Gottesname. Eher können unter den Funden die konischen Steine (S. 135 f.) auf Westsemiten hinweisen. Rezenu und 'Amu, die nach Kanaan deuten, werden unter

wenigen Ausnahmen, erst aus der nachpersischen Periode. Auch die Inschriften, — neben einigen, die von Königen herrühren — meist kurze Votivinschriften von Privatpersonen, bieten an religionsgeschichtlichem Material nicht viel mehr als unvermittelt und formelhaft angewendete Gottesnamen. Einiger Inhalt und Zusammenhang läßt sich diesen dürren Namenserwähnungen geben aus gelegentlichen Mitteilungen griechischer und römischer Schriftsteller. Sie verwerten leider in den meisten Fällen eine schon vor ihnen vollzogene Identifizierung der phönizischen Gottheiten mit griechischen. Diese ist nicht immer konsequent und feststehend gewesen und dient vielfach nur dazu, die phönizische Vorstellung zu verschleiern oder zu trüben. Das ist auch bei Philo Byblius im ersten nachchristlichen Jahrhundert der Fall, dem für seine unter dem Pseudonym Sanchuniathon geschriebene Geschichte Phöniziens und seiner Götter noch reiches und wertvolles Material vorlag. Er hat es durch tendenziöse Deutung und willkürliche Vermischung fast unkenntlich gemacht[1].

Die Gesamtanschauung von der phönizischen Religion, die wir aus der Zusammenfassung der verschiedenen Nachrichten erlangen, bezieht sich auf eine Zeit, wo, abgesehen von jenen ältesten Vermischungen, noch weiterhin zahlreiche fremde Bestandteile aus den Berührungen mit dem neubabylonischen Reiche, mit dem Parsismus und mit der griechischen Welt in die Religion der Phönizier aufgenommen waren. Es bedarf noch mehr als auch auf andern Gebieten der alten Geschichte einer gewissen Divination, um aus dem Konglomerat der späten Nachrichten das herauszusuchen, was als alter Brauch und alte Vorstellung angesehen und zur Gewinnung eines Bildes der phönizischen Religion in ihrer Eigenart verwertet werden darf[2]. Der Reiz zur Beschäftigung mit dieser Religion liegt nicht zum kleinen Teil in den

---

den Begleitern ägyptischer Expeditionen nach den Bergwerken genannt (S. 118). Welcher Zeit gerade die konischen Steine angehören, weiß ich nicht zu bestimmen; sie können älter oder jünger sein als die Kapelle des Sopdu, in der sie gefunden wurden (s. über deren Alter S. 104 f.). Die Denkmäler von Serabit beginnen mit dem Anfang der 4. Dynastie, mit Snofru, und enden mit dem Ausgang der 20. Dynastie, mit Ramses VI. (S. 96 ff.), reichen also etwa (mit Zugrundelegung von EDUARD MEYER's Chronologie) von 2700 bis 1100 v. Christo.

[1] Trotzdem wird unsere Untersuchung vielfach auf Philo's Angaben Bezug nehmen müssen. Für seine Beurteilung verweise ich auf den Artikel „Sanchuniathon" PRE.[3], Bd. XVII, 1906.

[2] Daß sich nicht anders verfahren läßt, zeigt auch trotz des Titels die skizzierende Darstellung von S. A. COOK, Religion of ancient Palestine in the second millennium B. C. in the light of archaeology and inscriptions, London 1908, die manche feine Beobachtungen enthält neben einzelnen im Positiven zweifelhaften Kombinationen und Rückschlüssen und namentlich auch im Negativen gewagten Behauptungen.

Schwierigkeiten ihrer Rekonstruktion und der Notwendigkeit starker individueller Beteiligung des Beobachtenden an der Abschätzung und Zusammenfügung der vorgefundenen Trümmer.

Aus alten, unmittelbaren und überreichen Quellen fließt uns eine jetzt Jahr für Jahr wachsende Kenntnis der babylonischen Religion zu. Die neu erlangte Kunde legt eine besondere Wertung der unverkennbar vorhandenen babylonischen Elemente in den Vorstellungen der Länder des Westens nahe. Zweifellos ist der babylonischen Religion vor der phönizischen eine allgemein religionsgeschichtliche Bedeutung zuzuerkennen. Nicht nur hat die phönizische Religion, so weit wir für ihre Erforschung zurückzugehn vermögen, in irgendwelchem Umfang Babylonisches aufgenommen, sondern das System des Götterglaubens, das frühzeitig in Babylonien gebildet worden ist, stellt an und für sich durch seinen Reichtum eine interessantere Erscheinung dar als der unentwickelter gebliebene phönizische Kultus und Gottesglaube. Aber dieser besondern Bedeutsamkeit der babylonischen Religion gegenüber muß die nicht unwichtige Rolle, die auch der phönizischen im Entwickelungsgang der allgemeinen Religionsgeschichte zugefallen ist, aufs neue hervorgehoben werden. Israel und Juda haben erst verhältnismäßig spät, als ihr Gottesglaube schon fest ausgeprägte Formen erlangt hatte, unter dem direkten Einfluß Assyriens und Babyloniens gestanden; in kanaanäischer Umgebung und im Wechselverkehr mit den Kanaanäern hat dagegen die israelitische Religion angefangen, sich zu einer eigenartigen Größe zu entwickeln. Auch über Israel hinaus ist auf andern Gebieten Einwirkung der phönizischen Religion für alte Zeiten zu vermuten und für spätere zu konstatieren. Freilich scheint es, daß wir noch erfahren werden von bisher unbekannten Wegen, auf denen in ältesten Zeiten Orientalisches und zwar speziell Babylonisches durch Kleinasien hindurch dem fernern Westen zugegangen sein kann. Die Hettiter werden dabei als Vermittler zu denken sein. Die Phönizier dagegen haben ihre Kolonien nicht so tief in die Länder des Mittelländischen Meeres hineingeschoben, wie man früher auf Grund willkürlicher Ableitung von Ortsnamen aus dem Phönizischen annahm. Aber von ihren Niederlassungen an den Küsten aus sind doch auch sie zu einem nicht geringen Teile seit alten Zeiten Träger orientalischer Kultur nach dem Westen hin gewesen. Diese Beziehungen können auch die religiösen Vorstellungen der Westländer, über die Aufnahme einzelner Kulte hinaus, kaum unberührt gelassen haben, lange ehe von Syrien und zwar auch speziell vom Boden des alten Phöniziens aus in die hellenistische und römische Welt Einwirkungen auf die Religion des Abendlandes ausgingen.

Neben diesen deutlichen späten Einwirkungen und weit mehr noch als sie verleiht hauptsächlich jene nicht minder sichere Bedeutung, die der phönizischen Religion durch ihren Einfluß auf die der Israeliten

zukommt, der Beschäftigung mit ihr die Berechtigung. In sich selbst kann sie nach dem, was wir von ihr wissen, mit ihren Kultbräuchen, die vielfach rohe Sinnlichkeit und blutige Grausamkeit bekunden, unsere Sympathie kaum erwerben, obgleich auch den für uns abstoßenden Riten religiöse Gedanken zugrunde liegen, die allgemeine Bedeutung haben und zum Teil der Tiefe nicht entbehren. Die Phönizier haben es, abgesehen von dem karthagischen Reiche, nie zu größern Staatenbildungen gebracht. Ihre Kulte blieben im wesentlichen Lokalkulte. Ihrem auf die praktischen Erfolge des Handels gerichteten Sinne scheint für religiöse Probleme Interesse und Befähigung gefehlt zu haben. Eben dadurch aber ist ihre Religion wichtig als eine der babylonischen gegenüber primitivere und ältere Form des Gottesglaubens bei den Semiten. Nur was wir als vormuhammedanische Religion der Araber zu rekonstruieren imstande sind, hat in einem gewissen Umfang Anspruch darauf, als der ältesten religiösen Anschauungsweise semitischer Völker noch näher stehend angesehen zu werden, weil die Araber am meisten auch die äußern Formen der alten Lebensweise bewahrt haben und im wesentlichen unberührt geblieben sind von Eindrücken aus der Fremde. Die Phönizier ihrerseits sind verhältnismäßig spät in ihre Sitze am Mittelländischen Meer eingewandert, haben dort eine uns unbekannte Bevölkerung vorgefunden, die nicht ohne Einfluß geblieben sein kann auf die Religion der Eingewanderten, und sind seit ihrer Niederlassung unausgesetzt in naher Berührung mit fremden Elementen geblieben. Dagegen sind wir über die phönizische Religion aus sehr viel früherer Zeit unterrichtet als über die arabische. Deshalb läßt sich nur aus einer Vergleichung der beiden Religionsformen eine Anschauung gewinnen von dem, was den ältesten Zeiten semitischer Stämme angehört haben kann.

II.

Die folgenden Blätter beschäftigen sich mit zwei speziellen phönizischen Gottesvorstellungen, für die ein Zusammenhang mit einem weitern religionsgeschichtlichen Gebiet sich nachweisen läßt. An Intensität und Umfang haben einzelne andere Gottheitsgestalten der phönizischen Religion einen Einfluß wohl noch mehr ausgeübt; aber bei den beiden, die hier zur Darstellung kommen sollen, darf wohl die Art der anscheinend geschichtlich vermittelten Ideenberührungen besonderes Interesse in Anspruch nehmen.

Wie viel an den Vorstellungen von dem byblischen Gott, den die Griechen Adonis nannten, und von dem vorzugsweise in Sidon und Karthago bezeugten Esmun der Herkunft nach spezifisch phönizisch ist, hat man verschieden beantwortet. Aber welches Ursprungs immer diese Götter sein mögen, sie haben jedenfalls auf phönizischem Boden eine dem allgemein phönizischen Gottesglauben entsprechende Gestalt er-

halten. In dem Gott Esmun hat die zugrunde liegende Vorstellung eine eigenartige Entwickelung durchgemacht — und zwar bei den Phöniziern selbst —, die aus der ältesten Form etwas wesentlich Neues werden ließ. Gerade auch in dieser neuen Gestalt ist eine religionsgeschichtlich bedeutsame Erscheinung zu erkennen. Für die beiden genannten Gottesnamen können wir besser als für die sonst noch bekannten aus den uns überlieferten Nachrichten ein deutliches Bild bestimmter Gottesvorstellungen rekonstruieren, trotz der Lücken des vorliegenden Materials, die auch hier bestehn. Beide Vorstellungen sind einander nahe verwandt; man hat sie für identisch gehalten. Jedenfalls sind sie aus einer gemeinsamen Wurzel herausgewachsen.

Es beruht schwerlich allein auf der Schweigsamkeit unseres geringen Materials für die Kenntnis der phönizischen Religion, daß wir in den meisten Fällen nur in sehr wenig deutlichen Linien ein Bild entwerfen können von der besondern Bedeutung der einzelnen Gottheiten. Wir haben von ihnen fast nur Namen, die über das Wesen des Gottes selten etwas Bestimmtes aussagen. Für den „Adonis“ hat uns ausnahmsweise ein später griechischer Schriftsteller eine ausführliche Beschreibung seines Kultus erhalten, von Esmun ein noch späterer den Mythos erzählt. Ähnliche Nachrichten besitzen wir für andere Gottheiten nur in geringerm Umfang. Aber soviel ist doch für die gesamte phönizische Götterwelt aus den anscheinend parallelen Gottesnamen der einzelnen Kultstätten mit einiger Wahrscheinlichkeit zu ersehen, daß eine Verschiedenheit der Vorstellung sich mit den verschiedenen Namen nur in beschränktem Maße verband, daß die Differenzierung der einzelnen Gottheiten vielfach unbestimmt und fließend war.

Es hat allerdings höchstens eine teilweise Berechtigung, wenn man unter den sehr verschiedenen Charakterisierungen der Religion der Phönizier ihr gelegentlich einen mehr pantheistischen als polytheistischen Charakter zugesprochen hat. Für die Vorstellung von der großen weiblichen Gottheit der Phönizier wäre diese Bezeichnung einigermaßen zutreffend. Aber die Göttin kommt trotz einer mehr oder weniger isolierten Stellung doch in den uns näher bekannten Kulten an keinem Orte für sich allein vor. Für die andern Gottheiten neben ihr — das sind vorzugsweise die als die Baale bezeichneten Götter — kann nur etwa der Schein entstehn, daß sie allgemein die Fülle der entweder in der Welt oder der auf der Erde wirksamen Kräfte in sich faßten. In Wirklichkeit haben nur einzelne Gottheiten der Phönizier, so eben vor andern die große Göttin, eine deutliche Beziehung zu kosmischen Kräften, kaum jemals ganz bestimmt zu einer einzelnen. Eben deshalb kann es so aussehen, als repräsentierten diese Götter die Kräfte der Welt überhaupt. Es ist keineswegs für jene Charakterisierung entscheidend, aber jedenfalls bedeutsam, daß sich unter den altphönizischen

Gottesnamen keiner findet, der identisch wäre mit einer im Sprachgebrauch fortdauernden Bezeichnung eines bestimmten Naturgegenstandes oder einer bestimmten Naturkraft. Überhaupt ist unter den nordsemitischen Gottesnamen, soviel ich sehe, nur einer, von dem dies gilt, der Name des babylonischen Sonnengottes Samas. Bei den Phöniziern ist der Name *Sms* für den Sonnengott erst spät nachzuweisen. Aus diesen Beobachtungen ergibt sich zunächst nur soviel, daß den Phöniziern und im allgemeinen den Nordsemiten überhaupt der Zusammenhang einer Gottheit mit einer bestimmten Naturerscheinung nicht so deutlich bewußt war wie andern Völkern. Hierauf reduziert sich der Anschein des Pantheismus. Bei den Phöniziern stehn neben solchen Gottheiten, die eine Naturkraft oder auch eine Zusammenfassung von Naturkräften zu repräsentieren scheinen, andere, für die sich, ohne daß eine Hinweisung auf ihren Zusammenhang mit kosmischen Gewalten vorläge, nur ersehen läßt, daß sie als Beschützer einer Stadt oder eines Staates gelten. Zweifellos hat man sich von ihnen vorgestellt, daß sie zum Nutzen ihrer Verehrer sich kosmische Kräfte dienstbar machten; daß sie aber in einen Wesenszusammenhang mit diesen gesetzt worden wären, läßt sich nicht mit voller Bestimmtheit erkennen. Daraus ergibt sich auch für diese Religion der Schein einer von anderer Seite allgemein für die semitischen Religionen behaupteten monotheistischen Tendenz. Auf die Frage, die sich mit geschichtlichem Verfahren nicht beantworten läßt, ob auch diejenigen Gottheiten der Phönizier, die nur Beschützer ihrer Verehrer zu sein scheinen, ihrem Ursprung nach dem Naturdienst angehören oder ob wir es hier mit Göttern zu tun haben, die von Hause aus nichts anderes waren als Schirmer eines menschlichen Gemeinschaftskreises, wird an späterer Stelle zurückzukommen sein[1].

Neben den Göttern haben die Phönizier gewiß ebenso wie ihre Verwandten, die Araber, Babylonier und Hebräer an Dämonen geglaubt, wirksame Wesen, deren Unterschied von den Göttern überall fließend war und sich nur etwa dahin bestimmen läßt, daß man sie wohl gelegentlich fürchtete, aber nicht wie die Götter mit einem auf Verehrung beruhenden Kultus bedachte. Es hängt zusammen mit der Art unseres Materials für die Kenntnis der phönizischen Religion, daß in ihr nur wenige und undeutliche Spuren des Glaubens an dämonische Wesen zu erkennen sind. Wie sich dieser Glaube in seiner uns bei andern semitischen Völkern vorliegenden Form zu der Entstehung des Götterglaubens verhält, läßt sich auf geschichtlichem Wege nicht ermitteln. Nur das Nebeneinander der Vorstellungen von Göttern und Dämonen ist zu konstatieren.

Aber gerade unsere Spezialuntersuchung wird uns doch zu Be-

[1] S. unten Einleitung IV, 2.

obachtungen führen, die für das Verhältnis des Götter- und des Dämonenglaubens in ihrer Entstehung nicht indifferent sein können. Der von den Griechen „Adonis", d. i. „Herr", genannte Gott von Byblos gehört nicht zu den großen Göttern. Er ist überhaupt eigentlich kein Gott; er hat in älterer Zeit, wie es scheint, keinen selbständigen Kultus, hat keinen individuellen Namen. Beides, sein Erstehn und sein Absterben, in dem Hervortreten und Schwinden einer kosmischen Kraft erkannt, ist nicht an und für sich Gegenstand der Verehrung, sondern spielt im Kultus einer andern Gottheit eine Rolle. Ich möchte den Adonis nicht gerade einen Dämon nennen. Jedenfalls ist er andersartig als die Dämonen, die wir bei semitischen Völkern, den Arabern und Babyloniern, sonst kennen — von der Art der Dämonen der ältern Hebräer wissen wir nichts —; sie alle, nicht nur die Dämonen des Judentums, haben etwas, wenn nicht Teuflisches, so doch Koboldartiges an sich. Davon findet sich an Adonis gar nichts. Aber er ist eine der Gestalten, die kaum der Religion sondern mehr der volkstümlichen Weltanschauung angehören, wie sie wohl überall in altem Volksglauben vorkommen, bei den Griechen etwa einigermaßen analogerweise in einem Triptolemos oder Silen oder in jedem einzelnen Gliede des weitverzweigten Geschlechtes der Nymphen und der ihnen verwandten Gebilde.

Adonis hat seinem Ursprung nach eine unverkennbare Beziehung zu jener andern Gestalt des phönizischen Glaubens, zu Esmun. Beiden liegt allem Anschein nach die Beobachtung ein und desselben Vorgangs in der Natur zugrunde. Auch Esmun ist keiner von den großen Göttern, aber zweifellos ein Gott. Er hat zu Sidon und Karthago einen ausgebildeten Kult und trägt einen Eigennamen, der ihn, obgleich er unverständlich oder mehrdeutig bleibt, jedenfalls als ein Wesen individueller Art charakterisiert. Esmun wird anzusehen sein als eine Fortbildung der Vorstellung, die als Adonis in unentwickelterer Gestalt auftritt. Hier haben wir in gradweiser Verschiedenheit Zwischenstufen zwischen den Kategorien der Dämonen und der Götter, das Aufsteigen einer identischen Gestalt von einer niedern Stufe zu einer höhern.

Unsere Beobachtungen werden uns indessen nicht das Recht geben, zu behaupten, daß der Götterglaube eine entwickeltere Form des Dämonenglaubens darstelle — dann nämlich nicht, wenn man dabei an den Dämonenglauben denkt, wie er sich geschichtlich feststellen läßt. Aber jener Sachverhalt in unserm speziellen Falle legt allerdings die Anschauung nahe, daß beide, der Götterglaube und der Dämonenglaube der geschichtlichen Zeit, Weiterentwickelungen darstellen eines ursprünglich einheitlichen Glaubens an Wesen, die auf den Menschen oder seine Umgebung einen bestimmenden Einfluß ausüben. Dieser Glaube hätte sich in den beiden geschichtlichen Erscheinungsformen der Götter und der Dämonen nach zwei disparaten Seiten hin zerteilt. Jedenfalls wird

aus den angedeuteten Wahrnehmungen zu schließen sein, daß in urzeitlichen Vorstellungen der Götterglaube dem Dämonenglauben näher stand als er es in geschichtlichen Zeiten getan hat. Indessen kann es sich dabei nur handeln um das Verhältnis wirksamer Wesen zu den Erscheinungen der den Menschen umgebenden Welt und zu denjenigen Erlebnissen des Menschen, die von außen an ihn herantreten. In dem Verhältnis zu diesen Erscheinungen und Erlebnissen mögen die Urbilder der geschichtlichen Götter und Dämonen auf einer Linie gestanden haben. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß der Glaube an Mächte, die als den Menschen beeinflussend angesehen wurden, von Anfang an in einer zwiefachen Gestalt vorhanden war, als die Beugung vor einem überwältigenden Wesen, zu welchem der Mensch in eine persönliche Beziehung trat — das ist Gottesglaube —, und als die bloße nur etwa mit Furcht verbundene Anerkennung eines als wirksam geglaubten Wesens ohne ein persönliches Verhältnis zu ihm — das ist Dämonenglaube. Dieselbe Gewalt, die dem einen Menschen als Gott erscheint, kann dem andern ein Dämon sein. Gottesglaube und Dämonenglaube können deshalb von Anfang an nebeneinander bestanden haben, aus einer einheitlichen Weltanschauung heraus entstanden, die nur in dem Innenleben des Menschen eine unterschiedliche Stellung zu den von ihm wahrgenommenen Mächten hervorrief. Es wird von unbestimmbaren Faktoren in den Erlebnissen der Gemeinschaftsverbände abhängend gewesen sein, daß im Glauben der Stämme und Völker die Vorstellung eines dem Menschen gegenüberstehenden machthabenden Wesens zur Gottesvorstellung und die eines andern zur Vorstellung eines Dämons wurde. Eine Gottesvorstellung wird überall nur da Gemeingut geworden sein, wo ein Einzelner als Verkünder des von ihm erkannten Gottes aufgetreten war. Zu einer ein- für allemal abschließenden Unterscheidung zwischen Dämon und Gott ist, wie die beiden Gottesgestalten zeigen, von denen wir handeln, die volkstümliche Auffassung nicht immer so bald, in einzelnen Fällen vielleicht auch niemals gekommen. Solche Gestalten der alten Religionen, die ein Mittelglied zwischen Göttern und Dämonen zu bilden scheinen, können — dahin wäre unser Gedankengang zusammenzufassen — lediglich auf eine einzige Weltanschauung als die gemeinsame Grundlage der Vorstellungen von Göttern und Dämonen verweisen, nicht aber auf eine einzige Art der Stellung, die einstmals der Mensch den von ihm geglaubten außermenschlichen Mächten oder besser gesagt: wirksamen Wesen[1] gegenüber

[1] Ich meine hiermit was man jetzt häufig als „Seelen" bezeichnet. Ich vermeide diesen Ausdruck, weil die Entstehung jener Vorstellung von machthabenden Wesen aus der von der animalischen Seele mindestens nicht überall erkennbar ist. Allerdings werden sie vorgestellt nach Analogie der im Tode dem animalischen Körper entschwebenden Seele; aber daraus läßt sich auf einen Zusammenhang der Entstehung

eingenommen hätte. Die Frage, ob eine einzige Art der Stellungnahme für den Anfang angenommen werden müsse, fällt zusammen mit der andern Frage, ob dem primitiven Menschen die Befähigung abzusprechen ist zur Eingehung einer persönlichen Verbindung mit einem ihm gegenüberstehenden machthabenden Wesen. Eben die Beantwortung dieser Frage ist es, die sich auf keinem geschichtlichen Wege finden läßt. Wir müssen deshalb hier auf eine Antwort verzichten.

Unter den Gottheiten der Phönizier — wenn wir nach dem eben Bemerkten im weitesten Sinne des Wortes von Gottheiten reden — sind es im Grunde nur drei Typen, die wir bestimmt unterscheiden können, ein gebietender männlicher Gott, eine Göttin und ein jugendlicher Gott. Nur wenige einzelne Gestalten dieser drei Typen — darunter wohl der Adonis von Byblos — stellen eine klare, einheitliche Form dar. Die meisten sind irgendwie komponiert. Wir müssen uns deshalb im wesentlichen darauf beschränken, die Summe der uns für die einzelnen Typen überlieferten Spezialgestalten in dem Zusammenhang und zugleich in der Verschiedenartigkeit ihrer besondern Formen als eine komponierte Gesamterscheinung aufzufassen. Aber nicht nur die verschiedenen Gestalten innerhalb eines der drei Typen vermischen sich miteinander, sondern auch die Typen selbst gehn ineinander über.

Statt von drei Typen ließe sich auch von drei Gruppen phönizischer Gottheiten reden. Namentlich für den „Typus" des großen männlichen Gottes der einzelnen phönizischen Städte würde die Bezeichnung als einer Gruppe von Gottesvorstellungen anwendbar sein. Beobachten können wir die drei Gestalten in drei ständig miteinander verbundenen Gottheiten mit Sicherheit an keinem Kultusort. Eine deutlich beabsichtigte Anordnung vielleicht der Gesamtheit der karthagischen Gottheiten in Triaden bei Polybius läßt sich möglicherweise aus der bei den Griechen beobachteten Sitte erklären, speziell im Schwure, wo diese Anordnung bei Polybius vorkommt, drei Götter anzurufen[1]. In Sidon bestand allerdings wahrscheinlich eine Dreiheit der im Kultus am meisten hervortretenden Gottheiten: Astarte, Baal von Sidon, Esmun, und in Byblos eine andere: El-Kronos, Baalat, Adonis. Aber direkt nebeneinander genannt finden wir die drei Götter nicht. In Karthago ist vielleicht die Trias Tanit, Baal Hamman, Esmun, auch abgesehen von der Anordnung bei Polybius, zu erkennen, aber doch nur aus unsichern Indizien. Trotzdem läßt sich, weniger nach babylonischen als nach ägyptischen und hettitischen Analogien der Zusammenordnung von drei Gottheiten, ver-

---

nach nicht unbedingt folgern. Eher dürfte man jene Wesen allgemeiner als Geister bezeichnen; aber sie wurden zweifellos ebensowenig unkörperlich vorgestellt wie die Götter des ältesten Gottesglaubens.

[1] Vgl. unten 2. Teil, V, 4, 1.

mutungsweise annehmen, daß im phönizischen Kultus die drei Gottheitstypen wirklich miteinander verbunden vorkamen[1]. Andererseits haben

[1] In Babylonien finden sich die Triaden Anu, Ellil (Bel), Ea; Sin, Samas, Adad-Ramman; Sin, Samas, Istar, vielleicht auch (ZIMMERN, KAT.3, S. 418f.) Ea, Marduk und Feuergott. Aber etwas als charakteristisch Feststehendes ist die Zusammenstellung von drei Gottheiten weder bei den Babyloniern noch bei den Assyrern, vgl. JASTROW, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Bd. I, S. 244ff. In Sidon werden die drei Götter Astarte, Baal, Esmun, aber nicht in einer Reihe, in der Aschmunazar-Inschrift genannt. Für Byblos nur Baalat-Aphrodite und Adonis (Tammuz) nebeneinander in „De Syria dea" und bei syrischen Autoren (s. unten 1. Teil, I, 2), aber El-Kronos sicher zu ergänzen als ein dritter Hauptgott aus Philo Byblius (fr. 2, 17, S. 568). Für eine karthagische Dreiheit: Tanit, Baal Hamman, Iolaos (Esmun) kommt in Betracht die eine der Triaden bei Polybius (s. unten 2. Teil, V, 4, 1). Möglicherweise ist eine karthagische Trias nach der Vermutung V. DOMASZEWSKI's (Abhandlungen zur römischen Religion 1909, S. 149) auch zu erkennen bei Virgil, Aen. 4, 58: „legiferae Cereri Phoeboque patrique Lyaeo", vgl. unten 2. Teil, V, 4, 3. Zu Philadelphia-Amman findet sich die Trias Asteria, Herakles (Melkart), Asklepios (Esmun?), s. unten 2. Teil, V, 4, 4. Die Trias des Bardesanischen Systems: der Vater des Lebens, die Mutter, deren Sinnbilder Sonne und Mond sind, und der „verborgene Sohn des Lebens" (BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis, Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. Testaments, herausggb. von Bousset u. Gunkel, Hft. 10, 1907, S. 71), stammt sicher aus semitischem Kultus, vielleicht aus phönizischem, dann vermutlich mit Umstellung von „Mutter" und „Vater", wie es späterer Auffassungsweise entsprach. Der Helios von Edessa und seine beiden Paredren, Monimos und Azizos, sind nicht unbedingt als eine semitische Trias anzusehen, obgleich die beiden Trabanten semitische Namen tragen und der Helios aus dem altaramäischen Sonnengott entstanden sein wird; aber die Zusammenstellung jener beiden mit Helios könnte ihr Vorbild haben in Mithras mit zwei Jünglingsgestalten, vgl. Artikel „Sonne" PRE.3, Bd. XVIII, 1906, S. 501, 14ff. Diese Trias entspräche als die dreier männlicher Götter der Mehrzahl der babylonischen. Sofern die scheinbaren Spuren von Triaden der Phönizier Geltung haben, würde es sich hier überall um eine Göttin und zwei männliche Götter handeln. Die Trias von Hierapolis bei Lucian, De Syria dea § 33: Here, Zeus und σημήιον ist vielleicht nicht aramäisch-semitisch sondern ursprünglich hettitisch (vgl. EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2², 1909, S. 650f.). Was USENER, Dreiheit, Rheinisches Museum, N. F., Bd. LVIII, 1903, S. 32f. noch von Triaden semitischer Götter angibt, ist bedeutungslos. Die „Triaden" phönizischer Götter hätten einige Ähnlichkeit mit den Dreiheiten von Gottheiten, die den ägyptischen Lokalkulten alter Zeit angehören, aus einem Gott, einer Göttin und einem Gott-Sohn bestehend (s. über diese MASPERO, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes II, Bibliothèque égyptologique, Bd. II, Paris 1893, S. 386f.). Aber in Ägypten steht der Gott an erster Stelle, bei den Phöniziern wahrscheinlich ursprünglich die Göttin. Die phönizische Trias ließe sich als das, was SÖDERBLOM (Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreiheiten 1909, S. 5 ff.) nicht sehr deutlich „mythologische Dreiheit" (die der göttlichen Familie) nennt, doch nur bezeichnen für die spätere Auffassung; denn der Baal erscheint, wie wir sehen werden,

wir, am deutlichsten in Karthago, aber anscheinend auch an andern Orten, z. B. in Sidon, mehr als drei verschiedene Götternamen, die sich nicht alle als nur variierende Bezeichnungen von nicht mehr als drei einzelnen Gottheiten verstehn lassen. Der weitere Umfang des Götterkreises ist in diesen Fällen zum Teil gewiß aus dem Austausch der verschiedenen Kultstätten zu erklären. Jene drei Gestalten oder Typen trugen an den einzelnen Orten verschiedene Namen oder Epitheta und wurden dann bei Übertragung von einer Kultstätte auf die andere als verschieden von den ursprünglichen Gottheiten des Ortes angesehen. Daneben werden auch spontan neue Gottesvorstellungen entstanden sein durch Individualisierung bestimmter Seiten der drei Gottheitstypen. In der einen oder andern Weise wird es zu erklären sein, daß in Karthago neben der Astarte als eine von ihr unterschiedene und doch anscheinend nicht wesentlich andersartige Göttin die Tanit genannt wird. Könnten wir die Vorstellungen ermitteln, die den über jene Dreiheit überzähligen Gottheiten zugrunde liegen, so würden sie wahrscheinlich alle ebenso nur als Variationen oder Abzweigungen eines von den drei verschiedenen Typen zu erkennen sein.

III.

Unter den drei Typen der phönizischen Gottheiten erscheint in der uns geschichtlich bekannten Zeit nicht immer, aber doch in der Regel ein mit dem Epitheton Baal bezeichneter männlicher Gott als die Hauptgottheit, wenigstens für das Verhältnis zu den Verehrern. Die Frage, inwieweit er schon in den Anfängen der Religion dieselbe Stellung eingenommen habe, läßt sich verschieden beantworten. Deutlicher als der Typus dieses Gottes ist ausgeprägt der Charakter einer Göttin, die unter vielen verschiedenen Namen immer dieselbe zu sein scheint. Der Typus der Göttin wird deshalb besser an erster Stelle besprochen.

Eine allen phönizischen Göttinnen zugrunde liegende identische Vorstellung ist nicht unbedingt nachzuweisen, weil wir von manchen nicht mehr als den Namen kennen. Wo aber eine Andeutung über das Wesen der Göttin vorliegt, scheint es überall möglich zu sein, einen gemeinsamen Ausgangspunkt zu erkennen. Am häufigsten kommt die weib-

---

für alte Zeit nirgends deutlich als der Vater des jugendlichen Gottes; nur die Göttin wurde wohl ursprünglich in einem Mutterverhältnis zu diesem gedacht. Eher könnte man hier von einer „Emanationsdreiheit" reden. Das Verhältnis des jugendlichen Gottes zur Göttin ist deutlich das der Emanation; vielleicht war einstmals das Verhältnis des Baal zur Göttin das gleiche. Wir werden hierauf weiter unten (Einleitung IV, 2) zurückzukommen haben. Die Götterdreiheiten bei den Babyloniern und Assyrern sind durchweg andersartig. Einzelne darunter lassen sich vielleicht nach SÖDERBLOM's Unterscheidung als „vermittelnde" (interzedierende) Dreiheiten bezeichnen.

liche Gottheit vor unter dem Namen Aschtart. An bestimmten Orten trägt sie andere Namen oder Bezeichnungen, so mehrfach den Namen Anat, in Byblos Baalat, in der Periode der Amarna-Briefe vereinzelt Aschirat. Im Alten Testament werden die verschiedenen Formen in dem Plural Aschtarot zusammengefaßt.

Die Göttin erscheint speziell unter dem Namen Aschtart ohne eine engere Verbindung mit einem Gott, wie jungfräulich, und gilt dennoch als Mutter des Lebendigen. Ihre ältesten bildlichen Darstellungen bringen den Charakter der gebärenden und nährenden Mütterlichkeit deutlich zum Ausdruck[1]. In der besondern Gestalt der karthagischen Tanit führt die Göttin das Prädikat „die große Mutter". Wie der Entstehung des Lebens, so gewährt sie auch seiner Erhaltung ihren Schutz. Anat wird einmal auf Cypern in einer bilinguen Inschrift bezeichnet als עז חים, Ἀθηνᾶ (d. i. Anat) Σώτειρα Νίκη. Damit ist doch wohl gemeint, daß die Göttin allgemein oder — so hat es die griechische Übersetzung verstanden — speziell den Menschen „Kraft des Lebens" ist, d. h. das Leben gedeihen läßt, oder auch daß sie „Kraft der Lebendigen" ist, d. h. ihnen Kraft spendet[2]. In diese Vorstellungsreihe gehört vermutlich auch das

[1] In den zu Tell Taʿannek gefundenen Bildern einer Göttin. Daß darin eine Astarte dargestellt werden soll, ergibt sich daraus, daß eine dieser Figuren zweigehörnt ist, also dem Namen עַשְׁתְּרֹת קַרְנַיִם entspricht, s. SELLIN, Tell Taʿannek, Denkschriften d. Wiener Akademie, philos.-histor. Kl., Bd. L, 1904, 4, S. 50, Fig. 52. Das weibliche Geschlecht ist ebenfalls stark hervorgehoben in der Bronzestatuette einer gehörnten Göttin, die zu Gezer gefunden worden ist (MACALISTER, Report of the excavation of Gezer, Palestine Exploration Fund, Quarterly statement 1903, S. 227 f.), gewiß ebenfalls eine Astarte. Vgl. VINCENT, Canaan, S. 159 ff.

[2] Die Inschrift (CIS. 95) ist jung, aus der Zeit Ptolemäus' I, bedient sich aber doch gewiß einer alten Bezeichnung der Göttin. Die griechische Übersetzung hat vielleicht עז und חים getrennt und zugleich umgestellt, nämlich חים „Leben" in dem Sinne von „Heil" mit Σώτειρα wiedergegeben und עז „Kraft" in dem Sinne von „Überwindungskraft" mit Νίκη. Die Wörter sind aber fraglos im Genetivverhältnis zu verbinden; dann ist zweifelhaft, ob חים „Leben" oder „Lebendige" bedeutet. Zu vergleichen ist die alttestamentliche Bezeichnung Gottes als עז des Frommen, d. h. als sein Schutz. Danach wäre das Epitheton der Göttin so zu verstehn, daß sie den Lebendigen oder dem Leben, nämlich dem der Menschen und vielleicht auch der Tiere, Kraft ist, indem sie die Lebendigen oder das Leben schirmt. Am ehesten ist vielleicht das Prädikat der Göttin zu erklären aus Ps. 27, 1, wo Gott von dem Dichter genannt wird מָעוֹז־חַיַּי, wenn nämlich מעוז von עזז abzuleiten sein sollte. Keinenfalls ist die Anat abstrakt bezeichnet als die „Lebenskraft", sondern mit חים wird, ob es nun als wirklicher Plural oder als Abstraktum zu verstehn ist, das Gebiet genannt, dem die „Kraft" der Göttin zugute kommt. Vielleicht klingt die hier zugrunde liegende semitische Vorstellung noch nach in der Inschrift des „tribunus in praefecto" Donatianus zu Carvoran in Northumberland aus dem 3. Jahrhundert (BÜCHELER und RIESE, Anthologia Latina, II, 1, n. 24), wo von der karthagischen Cälestis gesagt wird: „lance

der Astarte des Berges Eryx beigelegte Epitheton ארך חים, dessen erstes Wort freilich noch nicht sicher erklärt ist, dessen zweites sie aber deutlich mit dem Leben oder den Lebendigen in Verbindung bringt.

Mit keiner bestimmten Naturmacht läßt sich die große Göttin identifizieren. Die griechischen Erklärer phönizischer Gottesvorstellungen haben sie vielfach als den Mond verstanden, der im Altertum allgemein als das Prinzip der Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit galt. Es können einzelne Spuren dahin gedeutet werden, daß die Göttin im lebendigen Volksglauben wirklich als der Mond gedacht worden ist. Vielleicht geschah das schon in sehr alter Zeit, wenn die Hörner, die sich an einigen der uns durch die Ausgrabungen in Palästina bekannt gewordenen Bilder einer weiblichen Gottheit finden, den Mond bedeuten sollten; nach der Form dieser Hörner ist das allerdings wenig wahrscheinlich. Ursprünglich war Astarte gewiß nicht der Mond, und niemals ging sie, wie ihre Identifizierung mit verschiedenen griechischen Göttinnen zeigt, im Mond auf. Sie ist im letzten Grund identisch mit der babylonisch-assyrischen Istar, ohne daß sich bis jetzt entscheiden läßt, wo das Urbild zu suchen ist. Istar wurde als die Göttin des Venussternes angesehen. Für die Astarte läßt sich in älterer Zeit diese Beziehung nirgends erkennen; erst spät, bei griechischen Schriftstellern, findet sie sich von der Istar auf die Astarte übertragen, und das Bild eines Sternes repräsentiert nun die phönizische Göttin. Etwas ursprüngliches wird die Verbindung mit dem Planeten auch für Istar nicht sein. Istar-Astarte ist zunächst keine siderische Potenz sondern ganz allgemein die gebärende Kraft der Natur. Wenn Istar von der Erde in die Unterwelt hinabsteigt, hört auf der Erdwelt alle Befruchtung auf; für gewöhnlich also wohnt nach dieser Vorstellung die Göttin auf der Erde. Die befruchtende Kraft hat man besonders in der Feuchtigkeit der Erde gesucht. Die Astarte-Aphrodite des Eryx spendet den Tau. Wie die durch ihn beförderte Fruchtbarkeit der Vegetation, ebenso wird auch die der Herden von der Astarte abgeleitet.

Wollte man alte Vorstellung von ihr in einem bestimmten Namen ausdrücken, so dürfte man sie am ehesten etwa als Mutter Erde bezeichnen. Es lassen sich Spuren dafür finden, daß auf phönizischem Boden eine Unterweltsgöttin vorkam; auch sie könnte mit der als die Erde aufgefaßten Muttergöttin ursprünglich identisch gewesen sein, da die Fruchtbarkeit hervordringt aus den Tiefen der Erde. Im Alten Testament haben sich noch einzelne Reste von der Vorstellung der „Mutter Erde“ erhalten. Man wird dabei für die ältesten Zeiten der Hebräer und Kanaanäer ebensowenig als für die Anfänge

uitam et iura pensitans“; die Hinzufügung „et iura“ gehört freilich durchaus nicht zu der altsemitischen Vorstellung von der Göttin.

anderer Völker an eine Vorstellung von dem Gesamtumfang der Erde zu denken haben, sondern an den bestimmten Boden, dem der Einzelne oder der Stamm angehörte. Daß das Wort für „Erde" in den semitischen Sprachen meist femininisch gebraucht wird, ist an und für sich nicht ausschlaggebend für eine Erdgottheit weiblichen Geschlechts; denn die Gottheit der Erde könnte nach der bei den Westsemiten gewöhnlichen Bezeichnung der Gottheiten von vornherein als „Herrin" und ebensogut als „Herr" der Erde vorgestellt worden sein. Aber wenn die Erde als ein göttliches Wesen oder wenn an eine in ihr wohnende Gottheit gedacht wurde, so lag es freilich für die Semiten ebenso nahe als für andere Völker, diese Gottheit dem Geschlecht nach weiblich zu denken, weil die Erde die Pflanzen wie aus dem Mutterschoß heraus gebiert. Auf dieser Vorstellung wird also doch wohl das weibliche Genus auch des semitischen Wortes für die Erde beruhen[1].

---

[1] Für die Vorstellung der Mutter Erde als auch bei den Semiten bestehend hat einiges beigebracht NÖLDEKE, Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VIII, 1905, S. 161–166 im Anschluß an ALBR. DIETERICH's umfassende Darstellung (in der erweiterten Form: Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion 1905). Vgl. DHORME, La Terre-mère chez les Assyriens, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VIII, S. 550—552; LODS, La croyance à la vie future... dans l'antiquité israélite, Paris 1906, Bd. II, S. 117f.; L. KÖHLER, „Biblische Spuren des Glaubens an die Mutter Erde?" Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissenschaft, Jahrg. IX, 1908, S. 77—80; W. DITTMAR, Zum Glauben an die „Mutter Erde", ebend. S. 341—344. Babylonische Personennamen, die zusammengesetzt sind mit *irṣitim(tum)* „Erde", wie *Abil-irṣitim* „Sohn der Erde" (bei H. RANKE, Early Babylonian personal names, The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania, Series D: Researches and treatises, ed. Hilprecht, Bd. III, Philadelphia 1905, S. 59), *Mâr-irṣitim* „Kind der Erde" (ebend. S. 122; UNGNAD, Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiatischen Schriftdenkmäler veröffentl. Urkunden aus Dilbat, BA. VI, 5, 1909, S. 103; POEBEL, Babylonian legal and business documents from the time of the first dynasty of Babylon chiefly from Nippur, The Babylonian expedition etc., Series A: Cuneiform texts, ed. Hilprecht, Bd. VI, 2, Philadelphia 1909, S. 134. 142), *Mârat-irṣitim* „Tochter der Erde" (UNGNAD S. 103) können vielleicht nach Analogie der Personennamen, die aus *abil* „Sohn" oder *mâr* „Kind" und einem Gottesnamen gebildet sind (s. darüber unten Einleitung IV, 2), darauf verweisen, daß einstmals *irṣitum* im Wert eines Gottesnamens gebraucht wurde. Zu dem, was NÖLDEKE aus dem Alten Testament für die Vorstellung von der Mutter Erde mitgeteilt hat, weiß ich andere direkte Spuren kaum hinzuzufügen; von einzelnen noch weitern indirekten wird später zu reden sein (4. Teil, II, 5). Eine Erinnerung an die Vorstellung von der Erde als allgebärender Mutter ist im Alten Testament am deutlichsten wohl zu erkennen in der Gleichsetzung der Erde oder Unterwelt, wohin der Mensch nach dem Tode kommt, mit dem Mutterleib, aus dem er hervorgeht, Hio. 1, 21 und in der Bezeichnung des Mutterleibes als „das Unterirdische" Ps. 139, 15. Allerdings ist das tertium comparationis zunächst die Dunkelheit und Verborgenheit, die auch dem menschlichen Mutterleib eigen ist. Aber dieser erscheint hier doch wie substituiert für die Erde,

Es ist indessen auch denkbar, daß die große Göttin der Phönizier und der verwandten Stämme zunächst nicht in der Erde selbst erkannt wurde, sondern in einer der Erdwelt angehörenden Einzelheit, worin kindlicher Glaube eine Offenbarung der lebenspendenden Kraft erblickte, etwa in einer Quelle. Teilweise jedenfalls sind die Göttinnen der Kanaanäer Quellgottheiten gewesen. Wir dürfen wohl den Ortsnamen Baalat-be'er auf palästinischem Boden von der Baalat eines Brunnens verstehn, und die Göttin von Aphaka im Libanon, deren Stern sich nach spät bezeugter Anschauung in die Quelle des Ortes senkte, war zweifellos ursprünglich eine Quellgöttin. Daß speziell Astarte als die Göttin der befruchtenden Feuchtigkeit des Erdbodens erschien, mag zu ersehen sein aus der arabischen Bezeichnung des ohne künstliche Bewässerung befeuchteten Landes mit *ʿaṯṯarij*. In bestimmten Kulten jedenfalls ist die Astarte — unter dem Namen Atargatis, der von *ʿaštart* abzuleiten ist — geradezu wie eine Wassergottheit aufgefaßt worden. Daneben scheint es besonders die weibliche Gottheit gewesen zu sein, deren Repräsentanten die „grünen Bäume" waren als Darstellungen des Wachstums, der Lebenskraft. — Zuletzt ist die Göttin dem irdischen Bereich entrückt worden. Die Römer bezeichneten die große Göttin von Kar-

---

von der der Mensch ursprünglich genommen ist und wohin er zurückkehrt: Gen. 2, 7; 3, 19. Ps. 90, 3[a]; 146, 4. Koh. 12, 7. Sap. 15, 8. Deutlicher noch, aber vielleicht nicht unabhängig von griechischem Einfluß, ist Sir. 40, 1: ἀφ' ἡμέρας ἐξόδου ἐκ γαστρὸς μητρὸς αὐτῶν ἕως ἡμέρας ἐπὶ ταφῇ εἰς μητέρα πάντων. Man beachte im hebräischen Text אם כל חי als Anspielung auf die Erklärung des Namens der Mutter des Menschengeschlechts Gen. 3, 20. Vgl. dazu die „Mutter des Lebens", die in der manichäischen Kosmogonie den Urmenschen hervorruft, d. h. entstehn läßt (s. CUMONT, Recherches sur le Manichéisme I, Brüssel 1908, S. 14), und außer der schon oben S. 16 Anmkg. angeführten „Mutter" in der Bardesanischen Trias die mit den Archonten und dem „unbekannten Vater" zusammen genannte Μήτηρ anderer gnostischer Systeme (s. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis, S. 9ff., besonders S. 26). Ein Anklang an die Vorstellung von der gebärenden Erde liegt auch noch IV Esr. 4, 41f. in Übertragung auf den Hades vor. Dabei kommt nicht in Betracht, ob man die Aussage auf die noch nicht geborenen Seelen bezieht (so GUNKEL zu d. St.) oder von dem Hades als dem Mutterschoß der Verstorbenen versteht (so BEER, Der biblische Hades, Theologische Abhandlungen, Festgabe für H. J. Holtzmann 1902, S. 9, Anmkg. 3). Bei der ersten Auffassung könnte hier aber griechischer Einfluß zu erkennen sein. Dagegen will unberechtigt H. VOLLMER (Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams, Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissenschaft, Jahrg. X, 1909, S. 324) die Erde bei Josephus, Antiq. I, 1, 2, ed. Niese § 34 als Mutter aufgefaßt sehen. Es ist hier die Rede von der Erde als ἡ παρθένος γῆ, d. h. die noch nicht berührte Erde; indem mit Bezug auf sie von Adam gesagt wird: ἀπὸ τῆς πυρρᾶς γῆς φυραθείσης ἐγεγόνει, wird sie nicht als gebärende gedacht, sondern im Anschluß an die biblische Darstellung die Entstehung Adams aus der (von Gott) gekneteten, d. h. geformten, Erde berichtet.

thago als „Caelestis". Viel früher bereits, bei Jeremia, begegnet uns eine nach den Aussagen seines Buches schon lange von den Judäern verehrte Göttin unter der Bezeichnung als „Himmelskönigin". Das ist aber schwerlich die phönizische Astarte sondern wahrscheinlich die von den Assyrern nach Palästina übermittelte Istar. Durch Vermischung mit ihr wird die Wandlung der Astarte in eine Himmelsgottheit entweder vollzogen oder doch diese Auffassung, wenn sie schon früher nicht fehlte, verstärkt worden sein.

Astarte hat bei den Phöniziern nirgends einen männlichen Paredros, der mit seinem Namen dem ihrigen entspräche[1]. Aber andere Namen phönizischer Göttinnen bilden das Pendant zu denen männlicher Götter. Die Göttin ist dann wohl als mit dem Gott eine Syzygie bildend gedacht worden, obgleich sich Paare mit den einander entsprechenden Namen nicht direkt nachweisen lassen. Wir kennen eine Baalat und vielfach einen Baal, eine Malkat und einen Malk, nirgends aber die beiden korrespondierenden Namen in einer Zusammenstellung. Die Baalat-Gebal, die „Herrin" der Stadt Gebal oder Byblos, wird wie die höchste Gottheit verehrt, ohne daß ihr ein männlicher Gott zur Seite zu stehn scheint. Wahrscheinlich hat er aber doch nicht gefehlt. Die Schrift „De Iside et Osiride" nennt für Byblos neben der Königin „Astarte", d. i. Baalat-Gebal, als ihren Gemahl den Malkandros, und bei Philo Byblius erscheint Ἦλος, d. i. El, wie der höchste Gott von Byblos[2]. In Karthago wurde in Verbindung mit der Tanit der Gott Baal Hamman verehrt. Diese beiden in zahlreichen Inschriften nebeneinander genannten Gottheiten werden wir uns wie in einer Ehe verbunden vorzustellen haben. Bedeutsamerweise steht in Karthago (nicht dagegen in Cirta) Tanit fast immer an erster Stelle. Auch in Sidon scheint die Astarte oder doch eine bestimmte Form der Astarte (denn es liegen Anzeichen vor für zwei in Sidon unterschiedene Astarten) gegenüber dem Baal von Sidon den Vorrang gehabt zu haben. Möglicherweise allerdings bezieht sich die hohe Stellung der Astarte in Sidon, die wir aus der Inschrift des Königs Aschmunazar kennen, auf ihre besondere Stellung zur Dynastie. In einer Inschrift aus dem Piräus ist für die dortige Sidonierkolonie nur ein Tempel des Baal von Sidon erwähnt.

---

[1] In welchem Verhältnis die männliche Gottheit ʿAṯtar bei den Südarabern zu der phönizischen Astarte steht, ist hier nicht zu erörtern.

[2] Der El von Gebal erscheint in der Gestalt des geflügelten Kronos auf den Münzen ebenso mit der Mauerkrone wie die Göttin (ASSMANN, Der phönicische Kronos mit Mauerkrone auf Münzen von Byblos, Journ. international d'archéologie numismatique, Bd. VIII, 1905, S. 248f.). Der Kult des El ist in Byblos zweifellos alt; aber die Stellung der Baalat als eigentlicher Stadtgottheit ist so deutlich bezeugt, daß man wohl annehmen muß, erst später habe El-Kronos an dieser Würde Anteil erlangt.

In jener Voranstellung der Göttin wird ein Rest der später zurücktretenden Anschauung zu erkennen sein, welche die Göttin in der Isolierung dachte. Wo die weibliche Gottheit mit einer männlichen verbunden erscheint, hat man gewiß die Lebenserzeugung von dem Paar ausgehend gedacht, wie in den andern Fällen von der Muttergöttin allein.

Diese Muttergöttin ist nicht überall eine reine Naturgottheit geblieben. Sie steht auch an der Spitze einer Stadt oder eines Staatswesens und wird von den Königen als die über sie und ihr Land gebietende Macht angesehen, so besonders deutlich die Baalat von Gebal und anscheinend auch die Astarte zu Sidon als die von der königlichen Familie des Aschmunazar vor andern verehrte Gottheit. Der König Jechawmelek von Gebal weiß sich nach seiner Inschrift von der Baalat-Gebal zum König eingesetzt, und in den Briefen des alten Rib-Addi von Gebal aus dem Amarna-Funde spricht der Schreibende dem Pharao den Wunsch aus, daß Baalat-Gebal dem ägyptischen Gebieter Macht geben möge. In Karthago war eine große Göttin, mag es nun Astarte oder Tanit gewesen sein, die Schutzgöttin der Stadt und wird dargestellt mit der Mauerkrone. Ebenso scheint nach Münzbildern noch in andern phönizischen Niederlassungen Astarte die Stadtgöttin gewesen zu sein. Solche Stadtgöttinnen mag man dann gelegentlich mit kriegerischen Eigenschaften ausgestattet gedacht haben. Die Philister hingen die erbeutete Kriegsrüstung Saul's im Tempel der Astarte auf — doch wohl deshalb, weil sie ihr den Sieg zuschrieben. Die kanaanäische Anat wurde in Ägypten als Kriegsgöttin gedacht und war es nach der schon erwähnten Inschrift wohl auch auf Cypern, wo die Wiedergabe ihres Namens mit Ἀθηνᾶ (obgleich darin auch ein Anklang an *ʿAnat* liegt) und noch mehr das Epitheton Νίκη neben Σώτειρα dafür spricht.

Zunächst aber oder doch zumeist ist die weibliche Gottheit der Phönizier in der Gestalt der Astarte eine allgemeine Macht, die an keine Stadt und kein Land gebunden ist. Das sieht man daran, daß der über alle Länder mit phönizischen Niederlassungen verbreitete Name Astarte im Unterschied von den Namen männlicher Gottheiten in der Regel vorkommt ohne Hinzufügung einer nähern Bestimmung, die auf ein spezielles Bereich verwiese[1]. Nur unter dem Namen Baalat, der eigent-

[1] Die Benennung der Astarte des Eryx als עשתרת ארך חים ist doch wohl ein die Eigenart der Göttin bezeichnendes Prädikat und der Ortsname ארך erst daraus entstanden. Mir ist die Verbindung von עשתרת mit einem deutlichen Ortsnamen nur bekannt in der Bezeichnung [עש]תרת פף „die Astarte von Paphos" (von Clermont-Ganneau, L'Aphrodite phénicienne de Paphos, Revue archéolog., Série IV, Bd. XI, 1908, S. 329 f. zweifellos richtig erkannt in einer Inschrift aus Kuklia, dem alten Paphos). Ebenso ist der Titel für die karthagische Tanit: תנת פן בעל vielleicht zu verstehn von einem Vorgebirge Penbaal. In beiden Fällen muß aber nicht ein

lich kein Name sondern ein Epitheton ist, wird die weibliche Gottheit in Gebal immer nach dem Orte bezeichnet als die „Baalat von Gebal", d. h. die Gebieterin von Gebal. Man wird sich diese Stadtgöttinnen in der Regel vorzustellen haben als besondere lokale Erscheinungsformen der einen großen Göttin. Ursprünglich ist ihr — so glauben wir urteilen zu müssen — die Beziehung zu irgendeiner einzelnen menschlichen Gemeinschaft fremd gewesen. Sie hat diese Beziehung in bestimmten Fällen wahrscheinlich nach Analogie des männlichen Gottes erhalten, bei dem sie stehend ist, wie denn auch der Name der Göttin von Gebal ein Pendant ist zu der gewöhnlichen Bezeichnung des männlichen Gottes mit „Baal". Es mag wohl an einzelnen Orten eine weibliche Schutzgottheit gegeben haben, die schon in ältesten Zeiten die Schutzgöttin des Stammes gewesen war. Solche Göttinnen würden, wie mir scheint, von der großen Muttergöttin ursprünglich verschieden gewesen sein. Es wird auf diesen Punkt bei Besprechung der Stammesgottheiten zurückzukommen sein[1].

Die große weibliche Gottheit ist von Hause aus nichts anderes als eine elementare Kraft. Ethische Züge werden ihr ursprünglich gefehlt haben und finden sich an ihr nur, wo sie zur Schutzgottheit eines Gemeinwesens geworden ist: Jechawmelek gründet seine Hoffnung der Erhörung und Wohltat von Seiten der Baalat-Gebal darauf, daß er ein gerechter König ist.

Die Vorstellung von der weiblichen Gottheit, die sich mehrfach verwandtschaftlich oder auch gegensätzlich berührt mit der von den Baalen, läßt sich vollständig erst in Verbindung mit dieser verständlich machen. In den nachzutragenden Ergänzungen wird dann auch die bisher gegebene Charakterisierung ihre Begründung finden.

IV.

Neben der Göttin hatten in den Zeiten, die wir überblicken können, wohl alle Kultusorte einen gebietenden männlichen Gott. Zuweilen wurde er der Göttin nachgeordnet, stand aber anderwärts an erster Stelle. Letzteres scheint in der geschichtlichen Zeit das gewöhnliche gewesen zu sein, da für viele Orte der Baal des Ortes, d. h. sein Besitzer und damit auch Gebieter, in einer Weise genannt wird, als ob er allein oder doch als der Hauptgott in Betracht käme. Der Baal erhielt, wie es scheint, in der Regel eine nähere Bezeichnung nach dem Kultusorte: Baal von Sidon, Baal von Tyrus; in wenigen und nicht unbestrittenen Fällen steht

---

spezielles Schutzverhältnis der Göttin zu dem Ort ausgedrückt sondern es kann die besondere Art der zu Paphos und „Penbaal" verehrten Astarte oder Tanit damit bezeichnet sein.

[1] S. unten Einleitung IV, 2.

statt dessen eine Charakterisierung durch ein Epitheton[1]. Seltener ist die schon besprochene Bezeichnung der weiblichen Gottheit als Baalat „Besitzerin“ eines Ortes zu belegen. Obgleich wir für einzelne Kultusorte nur von ihrem Baal wissen und nichts von einer Göttin neben ihm, wird doch wohl nach der Analogie der uns näher bekannten Kulte für die geschichtliche Zeit anzunehmen sein, daß die Göttin nirgends gefehlt hat. In der Inschrift des Mescha von Moab ist sein Gott Kemosch in einer Weise geschildert, als ob er der einzige Gott wäre, und doch werden wir durch eine Nebenbemerkung derselben Inschrift belehrt, daß es eine Astarte (Aschtar) neben ihm gab. Aus der ständigen Zusammenfassung der Baale und Astarten im Alten Testament ergibt sich, daß die alttestamentlichen Schriftsteller sich die einen ohne die andern nicht denken konnten. Auch aus der verworrenen Darstellung des Philo Byblius von der phönizischen Religion geht so viel mit Deutlichkeit hervor, daß in einer späten Religionsform die Götter ständig als Paare verbunden gedacht wurden. Es ist aber schwerlich richtig, wenn man daraus gefolgert hat, daß die Vorstellung eines Götterpaares die Grundlage des phönizischen Gottesglaubens sei. Aus dem Charakter der weiblichen Gottheit ergibt sich, daß sie einstmals für sich allein gestanden hat. Die Zusammenstellung in Paaren scheint erst das allerdings vielleicht schon sehr alte Resultat der Kombination von Kulten zu sein, die ursprünglich getrennt waren. Aus dem Wechsel in der Voranstellung des Baal oder der Göttin geht hervor, daß es eine allgemein feststehende Anschauung über das Rangverhältnis nicht gab. In einem zu Tell Taʿannek gefundenen keilschriftlichen Brief eines einheimischen Dynasten ist die Rede von einem „Herrn der Götter“. Damit ist aber wahrscheinlich nicht ein Baal gemeint, sondern eher ein fremdländischer Gott, vermutlich ein babylonischer.

1.

Die Baale repräsentieren nicht, wie vielleicht ursprünglich die Astarten, eine bestimmte Naturkraft, die für die zugrunde liegende Vorstellung in allen Fällen als identisch oder doch nur in der Erscheinungsform variierend zu denken wäre. Gelegentlich wohl scheint ein Baal speziell als ein Gewitter- oder doch Feuergott gedacht zu sein, ein anderer als die Sonne. Die Auffassung des Melkart, des Baal von Tyrus, als Sonnengott ist allem Anschein nach, wenn auch schwerlich ursprünglich, so doch recht alt. Nach dem Vorbild seines Tempels wird der Salomonische die Sonnenorientierung gehabt haben. Daneben erscheint derselbe Melkart mit den nie verlöschenden Flammen seiner Altäre wie

[1] Erst im Neupunischen kommt vereinzelt בעל ohne eine nähere Bezeichnung vor: לאדן לבעל.

ein Feuergott und wird zu einer Einheit verbunden mit dem nicht ausschließlich und vielleicht nicht ursprünglich phönizischen Gott Rezeph (*Rṣp*), dessen Name deutlich auf eine Glutnatur verweist. In der alttestamentlichen Erzählung von Elia und den Baalpropheten auf dem Karmel erwarten diese von ihrem Gott ebenso wie Elia von Jahwe, daß er das Holz auf dem Altar durch Feuer vom Himmel entzünden und daß er Regen senden werde. Der Baal wird hier also gedacht als über Himmelskräfte gebietend. Es kann dabei keinem Zweifel unterliegen, daß der alttestamentliche Bericht kanaanäische Anschauungen wiedergibt. Aber wir haben nicht unbedingt das Recht, die Vorstellung von dem Baal dieser Erzählung und die von dem Melkart von Tyrus auf die Baale überhaupt zu übertragen. Der Baal zur Zeit Elia's ist eben der Melkart von Tyrus; für ihn werden wir weiterhin die Einwirkung fremdländischer Elemente wahrscheinlich finden.

Schon die erwähnten naturalistischen Züge in der Baalvorstellung — Sonne, Blitz, Regen — gehn auseinander, und wir werden noch andere zu erwägen haben, die vielleicht weit von ihnen abliegen. Unbestreitbar ist für die Verteilung naturalistischer Beziehungen auf die geschlechtlich differenzierten Gottheiten nur die negative Beobachtung, daß Feuer, Gewitter und Sonne niemals in Verbindung mit den weiblichen Gottheiten der Phönizier vorkommen. Das Wesen der Baale berührt sich wenigstens zum Teil anscheinend mehr mit den Himmelserscheinungen, das der weiblichen Gottheiten ursprünglich mehr mit denen der Erde. Neben dem gewöhnlich bezeugten Baal einer Stadt erscheint zuerst im 7. Jahrhundert in keilschriftlicher Angabe als phönizischer Gott ein „Baal des Himmels." Wir kennen ihn neuerdings aus der Inschrift des Zakir von Hamat als aramäischen Gott im 8. Jahrhundert: die Inschrift schreibt den Namen als ein einziges Wort (בעלשמין), ein Zeichen, daß die Zusammensetzung längst feststehend war. Der Gottesname ist kaum herzuleiten aus Babylonien, wo ein entsprechender Name nicht vorkommt[1]. Auch die Sitte, auf Bergen und Höhen zu opfern, welche die Hebräer in Kanaan vorfanden, bekundet doch wohl eine himmlische Natur der Gottheit. Auf speziell phönizischem Boden wissen wir von einem Baal des Libanons und von Kultstätten auf dem Hermon. Freilich wurde auch Astarte auf Bergen verehrt — so in Sizilien auf dem Eryx. Aber hier liegt wahrscheinlich eine Vermischung vor: die Göttin, die anderwärts in den Quellen der Niederungen ihren Sitz hatte, wird die Berge von einem Gott entlehnt haben, der in der Höhe wohnte.

---

[1] Vgl. freilich bei DHORME, Les noms propres babyloniens à l'époque de Sargon l'ancien et de Narâm-Sin, BA. VI, 3, 1907, S. 76 als altbabylonischen Personnamen *Bêl-šamê-ukîn* „Le Seigneur des cieux a établi". Aber diese Deutung des *EN-AN-NA-DU* geschriebenen Namens scheint sehr zweifelhaft zu sein.

Neben den Zügen, die für den Baal auf den Himmel verweisen, finden sich Anzeichen, die eine tellurische Bedeutung nahe legen können. Auch eine nur skizzierende Darlegung und Wertung dieser Hinweisungen nimmt einige Geduld in Anspruch. Sie wird es dürfen, da es dabei nicht allein auf die Bestimmung einer naturalistischen Grundlage der Baalvorstellung ankommt. Diese ist nicht mit Sicherheit festzustellen und schließlich für den religiösen Gehalt minder wichtig. Aber gerade in der Unsicherheit der Ergebnisse liegt die Veranlassung, das Wesentliche der Vorstellung auf einem andern Gebiet zu suchen als in dem Zusammenhang mit der Natur. Dadurch wollen unsere vorzugsweise negativen Beobachtungen einem positiven Verständnis dessen, was der Gruppe der Baale charakteristisch ist, dienen. Besonders aber sind diese Konstatierungen notwendig, um durch die Vergleichung das Eigentümliche der beiden Göttergestalten erkennen zu können, mit welchen unsere Untersuchung sich speziell beschäftigen soll.

Gesichert sind die Hindeutungen auf eine tellurische Bedeutung des Baal allesamt nicht. Für die arabische Bezeichnung des nicht durch Kunst sondern von der Natur bewässerten Landes als Baalsland kann vielleicht zweifelhaft erscheinen, ob dabei wirklich speziell, wie man anzunehmen pflegt, an das mit Feuchtigkeit des Erdbodens begabte Land zu denken sei im Unterschied von dem Lande, das vom Regen befruchtet wird, oder ob damit alles Land gemeint ist, das den Vorzug des Befeuchtetwerdens genießt. Auch wenn Baalsland das Land mit wasserhaltigem Erdboden ist, kann doch der Gott dieses Landes allgemein als Spender der Fruchtbarkeit gedacht sein, ohne besondere Beziehung darauf, daß diese in der Erde ihren Sitz hat. Der Araber der Wüste kennt außer der Oase kein fruchtbares Land; er denkt sich deshalb die Fruchtbarkeit notwendig zusammenfallend mit der Feuchtigkeit des Bodens. Für eine tellurische Bedeutung der Baale sind jedenfalls nicht entscheidend die Flüsse Phöniziens, die mit männlichen Gottesnamen benannt waren; denn es ist fraglich, ob sie den Baalen heilig waren oder einer andern Form eines männlichen Gottes, die wir von jenen weiterhin unterscheiden werden. Gelegentlich scheinen diese beiden Gottestypen miteinander vermengt worden zu sein, so auch vielleicht in einzelnen Flußnamen.

Zweifellos dagegen ist, daß die Baale die Kraft der Fruchtbarkeit repräsentieren, die aus dem Erdboden heraus sich kund gibt. Nach dem Propheten Hosea schrieben die Ephraimiten ihnen zu die Spendung von Brot und Wasser, Wolle und Flachs, Öl und Getränk. Dem Baal Hamman von Karthago werden Blumen und Trauben und dem Baal von Tarsus Ähre und Trauben als Attribut beigegeben. Die Höhen, auf denen man in Kanaan der Gottheit diente, waren zum Teil die hochgelegenen Tennen des Ortes. Deshalb erwählte David die Tenne Arau-

na's zum Altarort[1]. Gottheit der Tenne war zweifellos der Baal, nicht etwa die Astarte, die nie in eine Beziehung zu dem Erntesegen gesetzt wird. Indessen läßt sich hier überall denken an die durch die Gaben des Himmels aus dem Erdboden erzeugte Fruchtbarkeit. Wenn ein Votivdenkmal für den karthagischen Baal Hamman Delphine aufweist, die jedenfalls in den Himmel nicht passen, so ist hier wohl eine lokale Spezialisierung der Baalvorstellung anzunehmen, die auf eine den Karthagern naheliegende Beziehung des Gottes zum Meere verweisen könnte.

Keinenfalls ist, wie man zum Teil geurteilt hat, aus dem Gebrauch der Gottesbezeichnung „Baal" in Verbindung mit einem Ortsnamen zu ersehen, daß der Baal wie ein genius loci an der bestimmten irdischen Stätte haftet. Allerdings hat in dem uns vorliegenden phönizischen und hebräischen Sprachgebrauch, und zwar auch außerhalb der Sprache des Kultus, בעל die Bedeutung „Besitzer". Aber auf die Gottheit angewandt, besagt das Wort in dieser Bedeutung nicht mehr als daß der Gott über den Ort verfügt. Das konnte auch von einem Himmelsgott gelten, der an dem Orte verehrt wurde. Bei den Aramäern in Sam'al wird im 8. Jahrhundert ein durch Mondsichel und Vollmond charakterisierter Gott — der Mondgott Sin — genannt „Baal von Harran"; „Baal" in Verbindung mit dem Ortsnamen gilt hier also einem Gott, der seinen Sitz am Himmel hat. Überhaupt scheint es mir zweifelhaft zu sein, ob von allem Anfang an die Gottesbezeichnung *ba'al* ausdrückte, daß der Gott in einem Zusammenhang stehe mit einer bestimmten Lokalität, und nicht vielmehr ursprünglich wie das phönizische und hebräische Gottesepitheton אדן in dem allgemeinern Sinne des Herrn gebraucht wurde. Diese Bedeutung liegt für das babylonisch-assyrische *bêl* in und außerhalb der Kultsprache neben jener andern vor. Aber auch die Phönizier verstanden in den vielen Personennamen, worin בעל ohne bestimmenden Zusatz als eigentlicher Gottesname behandelt wird, das Wort gewiß nicht anders als in dem Sinne von „Herr": „der Herr hat gegeben", „der Herr richtet, vergilt" usw. In diesen Verbindungen kann das Sprachbewußtsein kaum an die Bedeutung „Besitzer" gedacht haben. Diese läßt sich demnach verstehn als eine Nebenbedeutung, die uns als solche nicht zu der ursprünglichen Vorstellung des so benannten Gottes führen könnte. Freilich unterliegt es keinem Zweifel, daß die Phönizier der geschichtlichen Zeit nicht anders als israelitischer Volksglaube es für Jahwe tat, die Macht des Baal einer jeden Gemeinschaft auf den bestimmten örtlichen Bereich der Gemeinschaft beschränkt gedacht haben; aber daraus ergibt sich auch

---

[1] Vgl. Hos. 9, 1 Götzendienst auf den Tennen.

für diese Zeit und Anschauungsweise nicht ein Zusammenhang des Baal seinem Wesen nach mit den ihm zugehörenden Erdstrich[1].

Indessen ist es sehr wohl möglich, daß in der naturalistischen Seite der Baale zwei auseinanderliegende Gebiete ihrer Machtbetätigung zu erkennen sind. Da „Baal" nicht Eigenname eines bestimmten Gottes ist, sondern generelles Epitheton, so liegt keine Notwendigkeit vor, nach einer den verschiedenen Baalen zugrunde liegenden einheitlichen Vorstellung zu suchen. Mit voller Sicherheit weiß ich aber neben dem wenigstens in späterer Zeit erkennbaren Himmelsgott einen tellurischen Gott unter den Baalen nicht nachzuweisen.

Kein Beweis für tellurische Bedeutung der Gottheit sind die in ganz Kanaan als allgemeines Gottheitszeichen weit verbreiteten Mazzeben, d. i. Malsteine oder Säulen — wenigstens die künstlichen Mazzeben anscheinend auch als Zeichen der weiblichen Gottheit vorkommend, so

---

[1] Daß Jahwe unter dem Einfluß der Baalvorstellung, wie man gemeint hat, als mit der אֲדָמָה, dem Ackerland, seinem Wesen nach identisch gedacht wäre, läßt sich m. E. aus keiner Aussage entnehmen, auch nicht aus Gen. 4, 14: das Angesicht Jahwe's ist zu finden im Gebiet der Adama; deshalb wird, wer sich vor seinem Angesicht zu verbergen hat, aus dem Angesicht der Adama vertrieben. Daß aber Jahwe's Angesicht und das Angesicht der Adama zusammenfielen, ist nicht ausgesagt, auch nicht als eine ursprüngliche Anschauung zu ersehen. Nicht anders wird man bei den Phöniziern das Verhältnis des Baal zu seinem Gebiet gedacht haben. — Aus dem Epitheton „Herr der Länder", das der babylonische Enlil oder Ellil, der Gott von Nippur, trägt, könnte, auch wenn der sumerische Ellil einem semitischen Gott Bel, wie man bisher annahm, entspräche, für tellurische Bedeutung eines altsemitischen Gottes Bel-Baal kaum etwas gefolgert werden. „Herr der Länder" ist wahrscheinlich bei den babylonischen Semiten spätere Modifizierung einer ursprünglichen sumerischen Bezeichnung des Ellil als Herr des „Weltberges" oder „Himmelsberges" (ZIMMERN, KAT.[3], S. 355; vgl. EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2[2], S. 421 mit Auffassung der ältesten Bedeutung des Ellil als der des Herrn eines Gebirgslandes). Eine spezielle Beziehung zu der Erde im Gegensatz zum Himmel hat danach Ellil-Bel ursprünglich nicht gehabt. Die Vergleichung des phönizischen Baal mit dem babylonischen Bel scheint aber überhaupt der Berechtigung zu entbehren, nachdem CLAY (Aramaic indorsements on the documents of the Murašû sons, Old Testament and Semitic studies in memory of W. R. Harper, ed. by R. F. Harper usw., Chicago 1908, Bd. I, S. 287 ff.; Ellil, the god of Nippur, The American Journ. of Semitic languages, Bd. XXIII, 1906/1907, S. 269 ff.) auf Grund der aramäischen Umschreibungen babylonischer Personennamen in den „indorsements" von Geschäftsdokumenten konstatiert hat, daß der Gott Ellil niemals mit dem Namen Bel bezeichnet worden ist und eben nur den sumerischen Namen gehabt hat, daß „Bel" überhaupt nicht der Eigenname eines bestimmten Gottes sondern nur ein Gottesepitheton, besonders des Marduk, war. Vgl. über den Namen Ellil EDUARD MEYER, ABA. 1907, S. 44 f. Danach wird die Kombination des Prädikats „Herr der Länder" mit einer „Bel" = „Baal" genannten Gottheit hinfällig.

wohl für die Göttin von Byblos nach Münzbildern, ebenso aber auch deutlich als Zeichen des Baal, so für den Melkart, den Baal von Tyrus, nach mehrfachen Zeugnissen. Allerdings gehören Steine und Säulen der Erde an; sie sind in alter Zeit und vielleicht von Anfang an mit der Gottheit identifiziert oder es ist doch die Gottheit in ihnen wohnend gedacht worden, wie wir es jedenfalls für eine besondere Art der Gottessteine unter dem Namen Bätylien, d. i. „Gotteshäuser", wissen. In dem phönizischen Gott ביתאל, Βαίτυλος ist der heilige Stein geradezu aus einem Wohnsitz der Gottheit zum Gott geworden[1]. Aber der ursprünglichen Bestimmung nach sollten die heiligen Steine wohl nichts anderes sein als ein Merkmal der Stätte, die durch irgendeine Bekundung einer Gottheit geheiligt war. Ihre aufgerichtete Form macht sie zu einem in die Augen fallenden Zeichen. Erst von da aus scheinen sie Darstellung der Gottheit selbst geworden zu sein, und wo man diese gegenwärtig wünschte, stellte man einen Stein auf. War jenes ihre ursprüngliche Bedeutung, dann besagen sie nichts von der Natur der Gottheit[2].

Dagegen sieht es zunächst so aus, als ließen sich die Felsaltäre, die in Palästina vielfach vorkommen, nur auf eine tellurische Gottheit beziehen[3]. Der Felsaltar wurde nicht aufgerichtet, sondern war von

[1] Professor SACHAU hat in den Papyrusfunden von Elephantine bei der dortigen Judenschaft Personennamen konstatiert, die mit dem Gottesnamen ביתאל zusammengesetzt sind, so ביתאלנתן neben יהונתן. Daraus ergibt sich, daß der Kultus dieses Gottes auch in Kanaan weiter verbreitet war als wir bisher aus der Erwähnung bei Philo und dem Vorkommen des „westländischen" Gottes Baiti-ilê in dem Vertrag Asarhaddon's mit Baal von Tyrus und in babylonischen Personennamen entnehmen konnten.

[2] Aus den auf den Malsteinen vielfach angebrachten Schalen ist nichts zu folgern für die ursprüngliche Bedeutung der Steine, da die Schalen jedenfalls erst später hinzugekommen sind; der Malstein ist keinenfalls um der Schalen willen da. Anscheinend läßt sich an einer der Mazzeben von Gezer phallische Form als beabsichtigt erkennen (VINCENT, Canaan, S. 113). Für die meisten der bekannten Mazzeben ist phallische Bedeutung entweder ausgeschlossen oder doch nicht erkennbar. Jene vereinzelte Darstellung wird als sekundär anzusehen sein. Die Bedeutung der lebenerzeugenden Kraft scheint hier von der Göttin, der sie sonst angehört, auf den Gott übertragen zu sein. Unter den kleinern Funden der Ausgrabungen kommen neben den „Astarte"-Bildern phallische Darstellungen nicht ganz selten vor (VINCENT a. a. O., S. 168).

[3] Obgleich ich in dieser „Einleitung" Verweisungen auf die Vertreter anderer Auffassungen und auf Darstellungen, denen ich zustimme, vermieden habe, mag ich es an dieser Stelle, wo ich auf eine neueste Veröffentlichung Rücksicht zu nehmen habe, nicht unterlassen, ausdrücklich hervorzuheben, daß meine Bemerkungen über den Felsaltar veranlaßt worden sind durch die eingehende Untersuchung von KITTEL „Der primitive Felsaltar und seine Gottheit" in dessen Studien zur hebräischen

Natur da, und die häufig in dem Gestein der Altäre angebrachten Schalen müssen doch wohl Trankopfern gedient haben, die man also, wie es scheint, dem Felsen darbrachte. Wo der Altar, wie es zum Teil der Fall ist, eine Höhle unter sich birgt, die keinenfalls bedeutungslos ist, liegt es nahe, an die Verehrungsstätte einer chthonischen Gottheit zu denken. Gottheiten, die zu der Unterwelt in Beziehung stehn, haben die Phönizier zweifellos gekannt; wir werden im Verlauf unserer Untersuchung Anknüpfungspunkten für diese Auffassung begegnen. Sie steht in Zusammenhang mit dem Glauben an die Spendung des Naturwachstums durch die Gottheit, da dieses aus der Erdtiefe hervorkommt. Aber die phönizischen Gottheiten, die etwa als chthonische gelten können, gehören nicht zu denen, welche man unter der Bezeichnung Baal zusammenfaßte. Ferner läßt sich durchaus nicht ersehen, daß jene Altäre von den Kanaanäern herrühren. Diese scheinen allerdings auf ihnen ihren Kultus vollzogen zu haben, da Felsaltäre für den Jahwedienst der Hebräer in den alten Erzählungen von den Opfern Gideon's und Manoah's bezeugt sind und doch wohl von den Hebräern bei der Einwanderung als in Gebrauch befindliche Kultstätten vorgefunden wurden. Weiter wird anzunehmen sein, daß auf diesen Altären nicht nur speziellen chthonischen Gottheiten und etwa auch der Astarte geopfert wurde, in der wir allerdings eine tellurische Gottheit zu erkennen glaubten, sondern ebenso dem Baal; denn die Hebräer knüpften bei der Niederlassung in Kanaan, wie aus den alttestamentlichen Nachrichten deutlich genug hervorgeht, ihren Jahwedienst direkt überall nur an den Baaldienst an, der allein unter den Kulten Kanaans ihm einigermaßen homogen erscheinen konnte. Aber auch die Kanaanäer können diese Altäre von frühern Bewohnern des Landes überkommen haben. Namentlich für die Altäre, die mit einer natürlichen Höhle in Verbindung stehn, liegt die Annahme nahe, daß sie uralte Heiligtümer sind. Über die Natur des Baal oder überhaupt der kanaanäischen Gottheiten ist deshalb aus den Felsaltären höchstens zu entnehmen, daß auf diese Götter der Gebrauch der vorgefundenen Altäre angewandt werden konnte, weil sie, wenn nicht chthonischer, so doch tellurischer Art waren. Im Grund aber ist auch diese Folgerung nicht berechtigt; denn der Gott der Hebräer, der auf denselben Altären verehrt wurde, war kein tellurischer Gott und wurde nur etwa mit einem tellurischen Gott identifiziert, wenn nämlich der Baal ein solcher Gott war.

Wo überhaupt eine Höhle vorhanden war, konnte ihre spezielle

Archäologie (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausggb. von Kittel, Hft. 1, 1908), S. 97 ff. Eine direkte Auseinandersetzung mit seiner Darstellung war hier nicht am Platze. Meine Auffassung der Mazzeben habe ich etwas eingehender begründet in dem Artikel „Malsteine" PRE.[3], Bd. XII, 1903, S. 136 ff.

Bedeutung von den Kanaanäern übersehen und der Altar allein als Heiligtum übriggeblieben sein. Daß aber der Felsaltar für sich allein, ohne Rücksicht auf eine etwa unter ihm befindliche Höhle, überall auf eine Gottheit verweist, die dem Bereich der Erde angehört, ist durchaus nicht sicher. Es läßt sich eine Gottheit vorstellen, die eine Quelle oder ein Baum oder ein Tier ist oder ihrem Wesen nach darin als in ihrem Abbild erkannt wird; aber es ist kaum einzusehen, was für eine Gottheit von Hause aus mit einem Felsen identisch sein oder darin sich darstellen sollte. Der Fels gibt dem Menschen nichts und bedeutet ihm an sich kaum etwas — es sei denn, daß der Fels in seiner Gestalt an etwas dem Menschen Wertvolles erinnert. Das wird aber immer nur für wenige Felsen gelten, und dies bedeutsame Andere ist nicht notwendig tellurischer Natur. Auch der chthonische Gott, den man etwa auf dem Felsen uber einer Höhle verehrt, ist nicht der Fels, sondern dieser bezeichnet die Stelle, wo man zu ihm kommt. Deshalb scheint sich mir die Annahme am meisten zu empfehlen, daß der Felsaltar der Entstehung nach nicht anders als der aufgerichtete Stein nur das Merkzeichen einer heiligen Stätte ist. Man könnte allerdings etwa denken, daß ein Fels die Erdgottheit repräsentiert als ein besonders hervortretender Teil der Erde. Aber es ist kaum möglich, den Felsaltar und die Mazzebe, den Malstein oder die Steinsäule, ihrer ursprünglichen Bedeutung nach zu trennen, wenn sie auch, wie die Ausgrabungen uns zu lehren scheinen, zu verschiedenen Zeiten und vielleicht bei verschiedenen Bewohnern des Landes aufgekommen sind. Der wenigstens in vielen Fällen von Menschenhand aufgerichtete Malstein seinerseits kann kaum als etwas an sich Göttliches angesehen worden sein, auch deshalb nicht, weil sich bei den Arabern nachweisen läßt, daß mehrere Steine nebeneinander einem einzigen Gott gelten; der einzelne Stein ist hier also nicht mit dem Gott identisch. Bei den Phöniziern wird es nicht anders gewesen sein. Da die Steinsäule sich über fast alle Länder der Erde verbreitet findet, muß ihre Bedeutung allgemein für primitive Religionsformen passen. Wo eine „Theophanie“, die Kundbarmachung einer Gottheit durch das Erlebnis irgendeines Vorgangs in der Natur oder im Menschenleben, erfolgt war, wählte man, so scheint es, entweder einen in der Nähe befindlichen Felsen als das Zeichen des heiligen Ortes oder errichtete in einer andern Periode oder in einem andern Fall einen Stein zu dem gleichen Zwecke. Fels und Stein waren die dauerhaftesten Signaturen der heiligen Stätte, der Stein vom Felsen dadurch verschieden, daß er das Heilige von dem Zusammenhang mit der Erdmasse gelöst darstellte, also allerdings wohl einer spätern Zeit angehörte als der Felsaltar.

Mit der Darbringung der Gaben an den Felsen wird ohne Zweifel eine Gottheit bezeichnet, die diese Gaben auf dem Felsen, also auf der Erde, in Empfang nimmt, demnach nicht als von der Erde getrennt ge-

dacht wird. Aber es ist möglich, daß die Gottheit bei der Empfangnahme als vom Himmel auf die Erde herniedersteigend vorgestellt wurde, wie der Blitz vom Himmel herabfährt und auf der Erde zündet und der Strahl des Gestirns auf die Erde fällt, erleuchtend und erwärmend oder versengend. Es wird also doch wohl so liegen, daß aus dem Felsaltar ebensowenig als aus der Steinsäule die Natur der Gottheit zu erkennen ist. Beide repräsentieren, wie es scheint, eine primitive Art, die heilige Stätte der Erinnerung einzuprägen. Allerdings in den Fällen, wo etwa der heilige Stein ein Meteorstein gewesen wäre, läge es anders. Hier hätte die Gottheit selbst sich ein Zeichen gesetzt oder sich in einem Zeichen dargestellt; aber gerade dieser Stein gehört nicht der Erde sondern dem Himmel an.

Finden wir keine deutlichen Zeichen für eine tellurische Natur der Baale, so muß andererseits konstatiert werden, daß die direkten Hinweisungen auf ihre himmlische Natur — von der Verehrung auf Bergen sehe ich zunächst ab — keineswegs für hohes Alter dieser Auffassungsweise entscheidend sind. Es ist möglich, daß der Himmelsbaal bei den Phöniziern von den Aramäern entlehnt war. Die Unterscheidung von „Göttern des Himmels" und „Göttern der Erde", die sich in der Inschrift des Zakir von Hamat bezeugt findet, ist bis jetzt für die Phönizier nicht zu belegen. Bei den Aramäern läßt sie sich auf babylonisch-assyrischen Einfluß zurückführen.

Die Züge, die in der Baalvorstellung auf einen Gewitter- oder Feuergott hinzudeuten scheinen, mögen von Hause aus dem Baal nicht angehören, sondern dem den Kanaanäern mit den Aramäern und Babyloniern gemeinsamen Gewittergott Hadad und einem mit ihm, der bei Philo Byblius als βασιλεὺς θεῶν bezeichnet wird, vielleicht irgendwie zusammenhängenden Gott, dem man speziell das Epitheton Malk „König" beilegte. Dieses scheint dem Gott von Byblos zugekommen zu sein, den Philo Byblius mit dem Namen Ἦλος bezeichnet, während die Schrift „De Iside et Osiride" einen Malkandros als König von Byblos und Gemahl der Astarte nennt. In dem Melkart, d. i. Malk-ḳart „König der Stadt", von Tyrus, der das Epitheton „Baal von Tyrus" trägt, ist der Gott Malk (also, wie es scheint, Hadad) wahrscheinlich mit einem Gotte tellurischer Bedeutung kombiniert worden; denn sein Auferstehungsfest, das im Frühjahr gefeiert wurde, verweist doch wohl auf einen ersterbenden und wieder auferstehenden Vegetationsgott. Dieser gehörte schwerlich ursprünglich der Klasse der eigentlichen Baalgottheiten an. Wir werden der speziellen Vorstellung des Vegetationsgottes als einer für sich bestehenden weiterhin begegnen. Die Sonnenbedeutung, die sich sonst in der ältern Zeit für die Baale nicht bemerkbar macht, hat der Gott von Tyrus vielleicht unter ausländischem Einfluß erhalten. Es läßt sich dabei an Ägypten oder Babylonien oder auch an die Hettiter denken.

In Melkart und in dem El von Byblos könnte man etwa Eigennamen bestimmter Baale erkennen[1]. Der eben ausgesprochenen Vermutung aber, daß beide Namen Gottheiten besonderer Herkunft bezeichnen, fehlt es auch für den El von Byblos nicht an Anhaltspunkten. Philo Byblius stellt den Ἦλος an die Spitze der Götter von Byblos[2]. Sonst ist dieser Gottesname speziell für Byblos nur in zwei Personennamen auf Münzen nachzuweisen. Außerdem kommt das Wort im Phönizischen mehrfach als appellative Bezeichnung einer Gottheit vor. Ein einziges Mal ist es neuerdings gefunden worden ohne einen Zusatz als Name eines bestimmten Gottes zu Umm-el-awamid in der Nachbarschaft von Tyrus[3]. In einer altaramäischen Inschrift aus Sendschirli wird El (אל) als ein besonderer Gott genannt an zweiter Stelle hinter Hadad. Der El von Byblos scheint in einem speziellen Verwandtschaftsverhältnis zu dieser aramäischen Gottesvorstellung zu stehn.

Byblos hat anscheinend auch in andern Punkten, und zwar nicht nur in Kultus und Gottesglauben, eine Sonderstellung unter den phönizischen Städten eingenommen. Die stehende Bezeichnung der Göttin von Byblos als Baalat unterscheidet sie, obgleich dieser Name nicht ausschließlich der Stadt Byblos eignet[4], von den Astarten anderer phönizischen Orte. In der großen Inschrift von Byblos glaubt man dialektische Eigentümlichkeiten beobachten zu können. Nach einem vorliegenden Anzeichen haben die Hebräer vielleicht wirklich zwischen Phöniziern und den Bewohnern von Gebal oder Byblos, den Giblitern, unterschieden[5].

---

[1] Auch in Byblos scheint das Epitheton „Baal" für einen Gott gebräuchlich gewesen zu sein; es kann damit nur der Hauptgott bezeichnet worden sein, der also eine Art Pendant zu der Baalat-Gebal bilden würde. Man müßte dafür wohl an den bei Philo Byblius „El" genannten Gott von Byblos denken. In dem Reisebericht des Ägypters Wen-Amon, der nach seiner Darstellung dem 11. Jahrhundert angehört, glauben W. MAX MÜLLER und ERMAN den Namen des Fürsten von Byblos als Umschreibung von זכרבעל verstehn zu sollen, s. ERMAN, Eine Reise nach Phönizien im 11. Jahrhundert v. Chr., ÄZ. XXXVIII, 1900, S. 5, Anmkg. 6.

[2] Nach der Art, wie Philo Byblius von dem Ἦλος zu Byblos redet, scheint es mir nicht zweifelhaft zu sein, daß hier die allgemeine Gottesbezeichnung אֵל ebenso wie in Sendschirli als Eigenname eines bestimmten Gottes gebraucht wurde. Dieser spät bezeugte Gebrauch wird auf alter lokaler Übung beruhen.

[3] So nach CLERMONT-GANNEAU, Deux statues phéniciennes à inscriptions, Recueil V, S. 376f., der mit Bestimmtheit für die Richtigkeit der Lesung eintritt. Vgl. dazu LIDZBARSKI, Ephemeris II, S. 166f.

[4] Vgl. KITTEL, Studien zur hebräischen Archäologie, S. 114f., Anmkg.

[5] Dies würde sich am deutlichsten ergeben aus Jos. 13, 5; aber hier ist der Text keinenfalls in Ordnung und הַגִּבְלִי vielleicht ein Irrtum. Aber auch aus I Kön. 5, 32, wo die Erwähnung der גבלים kaum zu beanstanden ist, kann jene Unterscheidung vielleicht entnommen werden. Vgl. NÖLDEKE, Die semitischen Sprachen[2], 1899, S. 30f.

Auf diese Sonderstellung von Byblos war hier deshalb besonders aufmerksam zu machen, weil sie in Betracht kommen könnte für die Beurteilung des Adonisdienstes, der speziell der Stadt Byblos angehört[1]. Wie immer es sich mit der Herkunft der Götter El und Malk verhalten mag, jedenfalls hat der anscheinend irgendwie mit ihnen zusammenhängende Gott Hadad einen von den eigentlichen Baalen verschiedenen Ursprung. Obgleich er vielleicht schon frühzeitig in Kanaan verehrt und, wie die Amarna-Briefe zu zeigen scheinen, mit dem Baal konfundiert wurde, ist es doch nicht unwahrscheinlich, daß er hier nicht von Anfang an heimisch war. Sein besonderer Name, den er bis in späte Zeiten in syro-phönizischen Kulten beibehielt, unterscheidet ihn von den mit der Allgemeinbezeichnung Baal benannten spezifisch phönizischen Göttern[2]. Für die unter dem Namen Malk verehrten Gottheiten läßt sich ein Zusammenhang mit dem Element des Feuers nur vermuten; für Hadad ist die Bedeutung als Gott des Gewitterfeuers nach seinen bildlichen Darstellungen bei den Babyloniern und auf aramäischem Boden, die ihm den gezackten Blitz in die Hand geben, zweifellos. Daraus darf eine analoge Bedeutung der phönizischen Baale nicht gefolgert werden[3].

---

[1] In einzelnen Punkten läßt sich an irgendwelchen Zusammenhang zwischen dem Gottesglauben von Byblos und dem der ältesten Hebräer denken, da El auch althebräischer Gottesname ist und in der Aufnahme des Malk-Kultus bei den Judäern in der geschichtlichen Zeit ein Rückfall in altväterlichen Kult zu vermuten sein dürfte. Ist es nicht zu kühn, wenn ich, wie schon früher, wieder auf den Sohn Cάδιδοc (שדיד) des El-Kronos von Byblos bei Philo Byblius verweise, der dem El-Schaddaj der Hebräer entsprechen könnte? Dagegen ist auf die Parallele des Ἄδωνιc von Byblos und des alttestamentlichen Gottesnamens Adonaj kein Gewicht zu legen, da *'ādōn* ein allgemein phönizisches Gottesepitheton ist. Auf welche tatsächlichen Zusammenhänge sich Übereinstimmungen der Religion von Byblos und der der Hebräer zurückführen ließen, weiß ich nicht zu sagen. Es könnte vielleicht an aramäischen Einfluß auf Byblos und auf die Hebräer gedacht werden. Möglicherweise hängt der Kult der Aramäer aus Sepharwajim, d. i. Sabara'in, die Malk-Gottheiten (Adrammelech und Anammelech) mit Verbrennung ihrer Kinder verehrten (II Kön. 17, 31), zusammen mit dem Malk-Kult bei den Israeliten und mit dem des El-Kronos (oder Malk) von Byblos, der bei Philo Byblius als Stifter der Kinderopfer erscheint.

[2] Soviel ich sehe, läßt sich auch bezweifeln, daß Hadad in Babylonien einheimisch war. Vielleicht ist er erst später an die Stelle des alten nordsemitischen Gewittergottes Ramman getreten. Er hat jedenfalls Berührungen mit einem kleinasiatischen Gott; vgl. dazu LIDZBARSKI, Ephemeris II, S. 122; III, S. 6 und in anderer Weise EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2[2], S. 655.

[3] Näheres zur Begründung des Zusammenhangs der Götter Hadad, Malk und des El von Byblos s. in den Artikeln „Hadad-Rimmon“, „Moloch“ und „Rimmon“ PRE.3, Bd. VII, 1899; XIII, 1903; XVII, 1906.

Wenn somit die Vorstellung von einem Gewittergott für die eigentlichen Baale ausscheiden sollte, so bleibt doch noch die Unsicherheit zwischen der Auffassung als himmlische oder tellurische Gottheit, wie es scheint, bestehn. Eine bestimmte Entscheidung darüber, ob der Vorstellung von ihnen ursprünglich allgemein die Beobachtung einer tellurischen oder einer himmlischen Naturkraft zugrunde liegt oder auch bald der einen und bald der andern, läßt sich, wie mir scheint, nicht fällen. Möglicherweise repräsentieren hier zwei verschiedene Auffassungsweisen zwei aufeinander folgende Entwickelungsstadien. Aus dem als eine tellurische Macht gedachten Gott des Natursegens konnte sich ein Himmelsgott entwickeln auf Grund der Wahrnehmung, daß der aus der Erde hervorsprießende Segen ohne die Gaben des Himmels, Sonnenschein und Regen, nicht zur Ernte heranreift. Aber ein sicheres Anzeichen für diesen Bedeutungsübergang läßt sich in der Baalvorstellung kaum geltend machen. Die Annahme dieses Übergangs darf man nicht etwa darauf stützen, daß an die Stelle des alten Felsaltars, an den das Opferblut gestrichen oder gegossen wurde, in der geschichtlichen Entwickelung der kanaanäischen Religion der Feueraltar getreten ist. Dieser gilt gewiß einer himmlischen Gottheit, da er die Opfergabe im Rauch emporsendet. Aber abgesehen davon, daß wir nicht wissen, ob die Felsaltäre dem Kultus des Baal überhaupt oder doch, ob sie von Hause aus ihm dienten, fanden wir es nicht zweifellos, daß sich der Felsaltar auf eine Gottheit bezieht, deren Wesen dem irdischen Bereich angehört. Auch einer Gottheit, die vom Himmel her auf oder in dem Altar sich einfände, könnte ein Opfer gelten, welches am Altar haften bleibt. Der Räucheraltar bezeichnet nicht notwendigerweise das erstmalige Aufkommen des Gedankens an einen Himmelsgott; er bringt ihn nur erstmals in sinnfälliger Form zum Ausdruck. Nur der Fortschritt läßt sich bei den Phöniziern wie bei den meisten Kulturvölkern beobachten — bei den Phöniziern erst recht spät —, daß die Gottheit mehr und mehr auf den Himmel angewiesen und die Erdwelt nur noch indirekt in eine Beziehung zu ihr gesetzt wird. Auch die Erd- oder Quellgöttin Astarte ist zuletzt zu einer Himmelskönigin geworden und sprudelt nicht mehr die Quelle hervor, sondern sendet nach ihrer Bezeichnung bei Tertullian als „pluviarum pollicitatrix“ den Regen vom Himmel herab.

Mit Deutlichkeit ist — das muß hervorgehoben werden — tellurische Bedeutung als die ursprüngliche auf kanaanäischem Boden nur für die Astarte und, wie wir weiter beobachten werden, für einen von den Baalen unterschiedenen Gott zu erkennen, der zu der Astarte in einer nahen Beziehung steht. Dabei ist, wie mir scheint, ganz abgesehen von der Art der Bezeugung, kaum einzusehen, weshalb für die ältesten Zeiten Verehrung des Himmels oder seiner Erscheinungen ausgeschlossen sein sollte, da doch der Himmel und seine einzelnen Gebilde sich den primitiven Menschen ebenso

imponierend dargestellt haben müssen als den spätern. Nicht unbedingt in der Folge: zuerst irdische, dann himmlische Götter wird bei den Phöniziern und auch bei allen andern Völkern eine Entwickelung des Gottesglaubens zu erkennen sein, sondern eher darin, daß in den ältesten Zeiten auch himmlische Götter mit irdischen Gegenständen kombiniert wurden — so etwa mit den Felsaltären und heiligen Steinen —, wie deutlich in den spätern Zeiten ursprünglich tellurische Götter mit himmlischen Erscheinungen — vorzugsweise den Gestirnen — zusammengestellt worden sind. Wir haben es als möglich bezeichnet, daß schon in der ältern Baalvorstellung — von der besondern Gestalt des Melkart ganz abgesehen — zwei verschiedene Momente miteinander verquickt sind. Bei der Unsicherheit dieser Möglichkeit kann selbstverständlich davon nicht die Rede sein, Anfangspunkte für das eine oder das andere Moment bestimmen zu wollen. Aber das ist doch wahrscheinlich, daß schon seit der Ansässigkeit der Kanaanäer im Mittelmeerlande der Baal in einzelnen seiner verschiedenen Formen als Gott der Höhe galt. Wir kennen aus einer phönizischen Inschrift, die nach ihren Charakteren älter zu sein scheint als die Mescha-Inschrift, einen „Baal des Libanons", also doch wohl einen Gott, den man über der Erdniederung suchte, dort, wo die Erde sich mit dem Himmel zu berühren scheint. Es ist nicht anzunehmen, daß erst nachmals ein Gott der Niederung auf den Libanon verpflanzt wurde; denn die Kultusorte pflegen sich fest zu behaupten. Vielmehr werden die einwandernden Kanaanäer einen Gott mitgebracht haben, dem sie den Libanon als seinen Ort anwiesen, weil dessen Höhe seinem Charakter entsprach, weil der Gott ihnen als ein himmlischer erschien. Was von dem Baal des Libanons gilt, wird von andern Baalen, die auf Höhen verehrt wurden, ebenso anzunehmen sein[1].

Eine spezielle naturalistische Bedeutung des Baal ist kaum daraus zu entnehmen, daß allem Anschein nach das ihm heilige Tier der Stier war. Dieser ist hier wohl aufzufassen als Repräsentant der Kraft und bezeichnet dann allgemein die göttliche Macht. Im Alten Testament werden die Stiere ständig als „die Starken" bezeichnet, und eben dasselbe Prädikat kommt dort als Gottesname vor. Jedenfalls war der Stier das Tier des Gewittergottes Hadad, der in babylonischen Darstellungen auf einem Stiere steht und in dem „Zeus" von Hierapolis zu erkennen ist, der über Stieren saß, wahrscheinlich auch in dem „Jupiter" des syrischen Doliche, der ebenfalls auf einem Stiere stehend abgebildet wird. Möglicherweise ist der Stier von Hadad her auf den Baal übertragen

[1] In der Beurteilung der Berg- und Höhengötter halte ich meine Ausführungen in Studien II aufrecht, während ich die heiligen Bäume und Quellen nicht mehr wie damals auf himmlische Gottheiten beziehen kann. Ich habe diese Auffassung schon längst an anderer Stelle berichtigt.

worden. Es müßte dies schon frühzeitig geschehen sein; denn das Stierbild der Israeliten zu Betel ist doch wohl die Nachahmung eines Baalbildes.

In der Verehrung des Stierbildes wird ohne Frage der Gott selbst als Stier gedacht. Es wird als eine spätere Form der Darstellung anzusehen sein, daß man den Gott bestimmt von dem Tier unterschied und ihn auf dem Tiere stehend oder sitzend abbildete. Auch Astarte ist gewiß in Tieren verehrt worden. Für die Aphrodite-Astarte des Eryx und auf Cypern, ebenso für die große Göttin der Aramäer, die der Astarte verwandt ist, ist die Taube als das heilige Tier bekannt, in deren Lebensweise sich die Liebesgemeinschaft besonders geltend macht. Wie den meisten, wahrscheinlich allen Völkern des hohen Altertums erschienen auch den Phöniziern und den Semiten überhaupt die Tiere nicht nur als den Menschen verwandt, sondern gerade in ihrer Verschiedenheit von dem Menschen galten sie vor diesem als Repräsentanten bestimmter hochgehaltener Eigenschaften, die in ihnen unvermischter und deshalb intensiver vorlagen als in der kompliziertern Menschennatur. Deshalb scheint man früher als nach Analogie des menschlichen Lebens und der menschlichen Gestalt sich die Götter nach Analogie der Tiere vorgestellt und geradezu als in einem Tiere gegenwärtig gedacht zu haben. Es gehört demselben Vorstellungskreis an, daß sich bei den Arabern und auch bei den ältesten Hebräern eine Vorliebe zeigt für die Verwendung von Tiernamen als Personennamen. Bei den Phöniziern ist es in frühern Perioden schwerlich anders gewesen, obgleich sich Tiernamen als Personennamen bei ihnen nicht nachweisen lassen. Wir kennen phönizische Personennamen erst aus einer spätern Zeit, wo jener Zusammenhang mit der Tierwelt und die heilige Scheu vor dem im Tiere sich offenbarenden Leben zurückgetreten war. Die Vorstellung der Gottheit als eines Tieres ist nun selbstverständlich ein Zeichen dafür, daß keine bestimmte Trennung zwischen dem Gott und der den Menschen umgebenden Welt gemacht wurde, weist aber nicht darauf hin, daß der Ausgangspunkt der Gottesvorstellung der Gedanke an eine bestimmte durch das Tier repräsentierte elementare Naturkraft war; denn was in dem Tiere verehrt wurde, war zweifellos nicht, wie man wohl geglaubt hat, das Symbol einer Elementarkraft sondern etwas in dem Tiere selbst Vorhandenes, eine bestimmte Lebensäußerung, die dem speziellen Tiere charakteristisch zu sein schien.

Wir kommen also, wie mir scheint, an keinem Punkte dazu, eine einzelne Naturkraft fixieren zu können, die als Grundlage der Baalvorstellung anzusehen wäre. Nur das eine ist uns wahrscheinlich geworden, daß man von Anfang an den Baal, wenn nicht immer, so doch in einzelnen Fällen auf den Höhen der Berge suchte.

2.

Wenn wir absehen von unserer Auffassung derjenigen Baale, welche auf Bergen verehrt wurden, kann es fraglich erscheinen, ob die Baale von Hause aus überhaupt in irgendwelcher Region der Natur gesucht wurden, in irgendeinem Sinne Naturgötter waren. Sie sind als Herren der Stadt oder des Staates Schutzgötter einer menschlichen Gemeinschaft, ursprünglich wohl des Stammes, als dessen Führer sie einstmals gedacht wurden. Auf die Vorstellung eines Stammesgottes würde allerdings gerade die Bezeichnung als Baal nicht verweisen, wenn sie sich nur auf das Verhältnis zum Orte beziehen sollte; sicher aber deuten darauf hin andere Gottesnamen oder -Epitheta, die in Kanaan daneben vorkommen. Die allgemeinste unter den Gottesbezeichnungen ist Adon „Herr"; bestimmte Götter heißen Malk „König". Auch der Gottesname El gehört vielleicht hierher in der Bedeutung „Führer". Es ist eine Folge der politischen Entwickelung der Kanaanäer, daß ihre Stammesgötter in der geschichtlichen Zeit speziell als Stadtgötter erscheinen. Der Kemosch der Mescha-Inschrift ist nicht der Gott einer einzelnen Stadt sondern des ganzen Landes Moab als „seines Landes". Analog ist die alte Vorstellung von Jahwe, der als Schirmherr seines Volkes vor diesem herzieht in den Kampf. Kemosch wird in jener Inschrift geschildert als der Beschützer des moabitischen Volkstums und der Feind der Feinde seines Volkes; die Niederlagen des Volkes werden auf den Zorn des Gottes zurückgeführt, ohne daß dies Verhältnis zu Moab ethisch motiviert würde. Es ist gedacht wie ein physischer Zusammenhang. Aber eben nur um ein Verhältnis zum Volke scheint es sich zu handeln; von einer bestimmten naturalistischen Bedeutung des Kemosch findet sich in den Aussagen der Mescha-Inschrift keine Spur.

Trotzdem ist wohl möglich, daß die Stammesgötter von Hause aus eine Naturkraft repräsentierten und daß die Vorstellung von dieser nur zurückgetreten ist hinter der Beziehung zur Stammesgemeinschaft. An der Gestalt des Esmun und seinem Kult zu Karthago werden wir beobachten, wie ein Gott von deutlich und zunächst ausschließlich naturalistischer Bedeutung in einem einzelnen Falle zum Schutzgott einer Stadt geworden ist. Niemals aber wird der Baal ein Naturgott gewesen sein in dem Sinne, wie Astarte es war, nämlich nicht mehr als ein Naturgott. Wohl zu keiner Zeit hat der Baal, so wie die Göttin, gegolten als der Urquell alles Lebens. Allerdings wird er als „Vater" bezeichnet wie die Göttin als „Mutter". Der Personname Abibaal oder Ab-baal scheint es zu zeigen; er kommt auch als weiblicher Name vor und kann deshalb kaum bedeuten „Vater des Baal", als Ausdruck des Verhältnisses des Verehrers zur Gottheit, sondern nur „Vater ist Baal" oder „mein Vater ist Baal"; denn daß ein ursprünglich als männlich gebrauchter

Name ohne Rücksicht auf seine nur dafür passende Bedeutung auch als weiblicher angewandt worden wäre, ist doch in hohem Grad unwahrscheinlich. Die Israeliten haben den Namen Abi-jah wenigstens in späterer Zeit sicher nicht verstanden in dem Sinne „Vater des Jah“ sondern zweifellos „Vater ist Jah“ oder „mein Vater ist Jah“[1]. Aber Baal ist nicht der Vater schlechthin wie die Göttin „die große Mutter“, sondern wird in jenem Personnamen, und ebenso Malk in Abi-melek und Jahwe in Abi-jah, als der Vater dessen bezeichnet, der den Namen trägt. Zunächst galt der Gott ohne Frage als Vater seiner Verehrer überhaupt, des zu ihm gehörenden Stammes, wie Jahwe der Vater seines Volkes ist und das Volk sein Sohn. Nach diesem im Alten Testament feststehenden Gebrauch zu urteilen, ist gewiß von vornherein mit dem Vaternamen der Gottheit ein Verhältnis zu der menschlichen Gemeinschaft bezeichnet worden, nicht zu der Natur.

Auf geschichtlichem Wege läßt sich, wie wir sahen, eine ursprüngliche Bedeutung des Baal als einer bestimmten Naturkraft nicht erweisen; wohl aber ist erkennbar ein Zusammenhang des Stammesgottes mit Naturkräften. Die Stammesgötter werden gedacht worden sein mit Macht begabt über Naturgewalten, die sich für den Stamm und seinen Besitz als fördernd oder schädigend erwiesen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Gott der alten Hebräer, wenn er auch vielleicht nicht speziell ein Gewittergott gewesen sein sollte, doch über Blitz und Feuer als über seine Waffen in besonderer Weise verfügend vorgestellt wurde. So ist auch bei der Annahme einer ursprünglichen Bedeutung der Baale als Stammesgötter ihr Zusammenhang mit bestimmten Naturkräften schon für die ältesten Zeiten mit Notwendigkeit hinzuzu-

---

[1] Über Abi-milki s. Artikel „Moloch“ PRE.3, Bd. XIII, S. 285, 32ff. Vgl. viele babylonische Namen, die aus einem Gottesnamen mit darauf folgendem *abî* bestehn, wie *Marduk-abî*, was nur bedeuten kann „Marduk ist mein Vater“, s. solche Namen bei RANKE, Early Babylonian personal names, S. 219f.; UNGNAD, Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiat. Schriftdenkm. veröffentl. Urkunden, S. 121 s. v. אב und ebend. S. 82: *Abì-ilì* „mein Vater ist mein Gott“; S. 96: *Ilì-abì* „mein Gott ist mein Vater“; POEBEL, Babylonian legal and business documents, S. 137: *(ilu)Šamaš-a-bi*. Ebenso noch *A-bu-um-ili*: „mein Gott ist Vater“ auch bei HUBER, Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin, Assyriologische Bibliothek, herausggb. von Delitzsch u. Haupt, Bd. XXI, 1907, S. 42. Noch bestimmter wäre die Vorstellung der Vaterschaft der Gottheit ausgedrückt, wenn wirklich, wie es den Anschein hat, אבי „mein Vater“ als Gottesname oder als Ersatz eines Gottesnamens vorkommt, s. Artikel „Moloch“ a. a. O., S. 285, 42ff. Ich kann aber im Phönizischen אב oder אבי in dieser Anwendung nicht nachweisen. Ich weiß nicht, woher H. P. SMITH, Theophorous proper names in the Old Testament (Old Testament and Semitic studies in memory of W. R. Harper, ed. by R. F. Harper usw., Bd. I), S. 43. 49 den phönizischen Namen אבשלה hat.

denken. Wo in der weitern Entwickelung der volkstümlichen Verhältnisse die Bedeutung als Stammesgott in den Hintergrund trat, können dann etwa die einzelnen Naturkräfte, über die der Gott Macht hatte, vorangestellt worden sein und eine Zerteilung der ältern Gottesvorstellung in eine Mehrheit von naturalistisch bestimmten Gottesgestalten hervorgebracht haben. Jedenfalls sind, als die Stämme der Kanaanäer seßhaft wurden und der Ackerbau ihnen den Lebensunterhalt darreichte, die Stammesgötter zu Spendern von Korn und Most geworden, wie die Baale uns im Alten Testament erscheinen. Die Kulte der Kanaanäer nachbildend, haben die Hebräer, als sie sich in Kanaan niederließen, ihre gottesdienstlichen Feste als Feste des Ackerbaus gestaltet. Auch schon vor der Zeit der Seßhaftigkeit der Kanaanäer werden die Baale in einem gewissen Umfang Spender der Fruchtbarkeit gewesen sein. Bei den Arabern ist die Bezeichnung des von der Natur bewässerten Landes als Baalsland doch vielleicht unabhängig von kanaanäischem Einfluß entstanden. Jedenfalls haben schon die Nomaden ihrer Gottheit das Wachstum der Weiden zugeschrieben, dessen sie zur Unterhaltung ihrer Herden bedurften. So müssen die Baale von allem Anfang an zu Naturkräften in einer Beziehung stehend gedacht worden sein; daraus aber geht noch nicht hervor, daß sie selbst als Naturkräfte vorgestellt wurden.

In der geschichtlichen Bezeugung erscheinen die Baale keinenfalls — wie es für die Göttinnen der Fall ist — als eine lebendig gedachte Naturmacht sondern als Wesen, die mit persönlichen Eigenschaften begabt sind und handeln. Was die phönizische Religion an ethischen Momenten enthielt, wird sich vorzugsweise an den Dienst der Baale angeschlossen haben. Der Kultus der großen Göttin, worin wir wenigstens in einem Falle die Andeutung einer ethischen Vorstellung fanden, hat wohl solche Momente aus dem Baaldienst nur da überkommen, wo die Göttin in die Stelle des Stammesgottes eingerückt und damit ihre naturalistische Bedeutung in den Hintergrund getreten war. Auch für den Baaldienst bietet das uns vorliegende Material nur sehr geringe Spuren einer ethischen Auffassungsweise. Aber ein göttlicher Führer und Regent des Stammes läßt sich ebensowenig als ein menschlicher ohne eine Tätigkeit denken, die auf Herstellung irgendwelches Rechtszustandes in dem Stamm abzielt. Darauf verweisen denn auch die Personennamen שפטבעל und בעלשפט „Baal richtet“[1] und wohl auch der Name בעלשלם „Baal vergilt“, obgleich dieser sich nicht notwendig auf Belohnung der Rechtschaffenheit und Bestrafung des Unrechts bezieht, sondern sich verstehn läßt von der Ahndung einer Verletzung des Hoheitsanspruchs des Gottes;

[1] Schon in den Amarna-Briefen, wenn zu lesen ist *Šipti-baʿlu*, *Šipṭi-baʿlu* nach KNUDTZON's Vermutung (n. 330—333, S. 940 ff.) für das Ideogramm (*ilu*)*IM*; WINCKLER (n. 219, 5. 9, S. 340 f.; n. 241, 3, S. 356 f.) liest *Šipti-Addi*, *Šipṭi-Addi*.

diese kann sich äußern in der Unterlassung von Kultpflichten ohne ethischen Wert[1]. Unter den mit עשתרת, Astarte, gebildeten Personennamen weiß ich solche, die eine ethische Vorstellung von der Göttin aussprächen, nicht anzuführen. Die phönizischen theophoren Namen bringen fast alle entweder das Dienstverhältnis oder die Zugehörigkeit des Verehrers zu seinem Gott oder die Macht und Erhabenheit der Gottheit oder ihre dem Verehrer erwiesene Hilfe und Gnade zum Ausdruck. Von der dem Baal oder einem mit einem Eigennamen bezeichneten männlichen Gott verdankten Hilfe ist in den Personennamen öfters die Rede, nicht aber — so viel ich sehe — von einer Hilfe, welche die Göttin gespendet hätte: sie hat gegeben oder ist gütig, d. h. sie spendet Leben und vielleicht auch Lebenserhaltung; aber wo es sich um die Förderung menschlichen Tuns handelt, waltet — so scheint es — vorzugsweise der Gott, der für die Interessen der ihm zugehörenden menschlichen Gemeinschaft und ihrer einzelnen Glieder eintritt. Gewiß hat man eben dies Verhalten jenen Göttinnen zugeschrieben, die als Beschützerinnen einer Stadt oder eines Staates galten. In den Personennamen aber scheint sich eine Auffassungsweise erhalten zu haben, die an eine derartige Aufgabe der Göttinnen nicht dachte — es würde dies, so wie wir glauben die Entwickelung denken zu müssen, eine ältere Auffassungsweise sein[2]. Die Gestalt der Göttin hat ursprünglich, wie uns scheint, keine nationale und keine in irgendwelchem Sinn ethische, im Grunde auch keine eigentlich religiöse Bedeutung. Sie ist ein Versuch zur Erklärung der Welt. Von ihr leitet man die Einzeldinge ab als von ihr geboren. Das eigentlich religiöse Verhältnis, die Beugung unter eine höhere Macht, unter den „Herrn“, besteht dem Gott gegenüber. Aber natürlich haben sich beide Anschauungsweisen, die — wenn man so sagen darf — philo-

---

[1] Über Spuren von einem persönlichen Verhältnis zu der Gottheit bei den Phöniziern soll unten 4. Teil, IV geredet werden.

[2] Konsequenterweise könnte die Göttin ursprünglich auch keine Beziehung gehabt haben zu dem einzelnen Glied einer Volksgemeinschaft und überhaupt zu den einzelnen Menschen. In einigen Fällen allerdings wird der Astarte von einem einzelnen Menschen oder mit Bezug auf ihn das Prädikat רבתי „meine Herrin“ oder „seine Herrin“ beigelegt, so auf einer ägyptischen Statuette (Comptes rendus AI. 1904, S. 472), in einer Inschrift aus Memphis, worin Astarte mit Isis gleichgesetzt wird (LIDZBARSKI, Ephemeris I, S. 158), und auf dem aus der Umgegend von Tyrus stammenden Astarte-Thron (Comptes rendus AI. 1907, S. 594); vgl. CIS. 4, 5 ל[א]לי לעשתרת „seiner Gottheit Astarte“ und die punische Dedikation an Tanit CIS. 419 לרבי לת[נת פ]ן בעל. Mit dem Suffix kommt aber doch im Grunde nur zum Ausdruck, daß der Mensch, auf den es sich bezieht, Verehrer der Göttin ist. Vgl. über Gottheitsepitheta mit einem Suff. singul. unten 4. Teil, IV. Überdies wird für jene Inschriften unbedingt eine spätere Anschauung anzunehmen sein, welche die Astarte nicht mehr als eine reine Naturkraft ansah.

sophierende und die religiöse, seit sie nebeneinander bestanden, miteinander vermischt.

Die religiöse Auffassungsweise, von der wir reden, denkt das Verhältnis zur Gottheit nach dem Vorbild des Verwandtschaftszusammenhangs. In den westsemitischen Personennamen sind Bezeichnungen eines Verwandtschaftsverhältnisses des Namensträgers zur Gottheit durch Verbindung eines Gottesnamens mit den Wörtern nicht nur für „Vater“ (vereinzelt für „Sohn“ und „Tochter“[1]) sondern auch für „Bruder“, „Schwester“, vielleicht auch „Oheim“, häufig. Darin spricht sich, mag sich nun die Verwandtschaftsbezeichnung auf den Gott oder auf den Verehrer beziehen, das Bewußtsein eines nahen Zusammenhangs mit der Gottheit aus[2]. Unser modernes Empfinden vermag bei stark ent-

---

[1] Einen phönizischen oder hebräischen Personnamen aus בֵּן und einem Gottesnamen weiß ich mit voller Bestimmtheit nicht zu nennen, da bei „... בנ“ auch an eine Ableitung von בנה gedacht werden kann. Deutlich aber ist der karthagische Frauenname בת־בעל „Tochter des Baal“. Aramäische Personennamen mit בר und einem Gottesnamen liegen vor. Vgl. altbabylonische Personennamen aus *abil* „Sohn“ und einem Gottesnamen, so in Verbindung mit *Ištar*, *Martu*, *Sin*, *Šamaš* bei RANKE a. a. O., S. 59; UNGNAD a. a. O., S. 82; POEBEL a. a. O., S. 125. 139 und ebenso aus *mâr* „Kind“ und einem Gottesnamen bei RANKE S. 122f.; UNGNAD S. 126 oder *mârtum* „Tochter“ und einem Gottesnamen bei UNGNAD S. 126.

[2] Bei den Arabern finden sich, worauf NÖLDEKE, Artikel „Arabs“ in Hastings' Encyclopaedia of religion and ethics, Bd. I, 1908, S. 665 hinweist, mit Ausnahme einer sehr kleinen Zahl unsicherer Belege in Inschriften, absolut keine Personennamen, die den Namensträger als Verwandten oder Sprößling einer Gottheit bezeichnen. Die von LITTMANN, Semitic inscriptions (Publications of an American archaeological expedition to Syria, Teil IV, New York 1905), S. 123 f. angeführten Ausnahmen in Ṣafâ-Inschriften lassen sich, soweit sie wirklich hierher gehören — das ist bei אבאל doch wohl zweifellos der Fall, da es kaum etwas anderes bedeuten kann als „Vater ist El“ — möglicherweise auf aramäischen Einfluß zurückführen. Dann hätten wir, so viel ich sehe, überhaupt keine Anzeichen dafür, daß auch die Araber ein Verwandtschaftsverhältnis des Menschen oder des Stammes zu der Gottheit dachten. Daß der Stammname Banu-Hilâl Mondverehrer bezeichne, ist durchaus zweifelhaft. Es würde aber voreilig sein, wenn man aus dieser Beobachtung folgern wollte, daß die Vorstellung von einem Verwandtschaftsverhältnis zwischen der Gottheit und ihren Verehrern den Arabern fremd gewesen, also nicht altsemitisch sondern bei den Nordsemiten aufgekommen sei. Dagegen spricht der Gottesname עם bei den Katabanen, der „Oheim, Verwandter“ zu bedeuten scheint. Professor NÖLDEKE macht mich noch darauf aufmerksam, daß „die arabische Nomenklatur, wie sie uns vorliegt, allem Anschein nach zum großen Teil Resultat einer sekundären Entwickelung ist“. Es ist also sehr wohl möglich, daß es in alter Zeit arabische Personennamen gegeben hat, die den nordsemitischen mit Bezeichnungen eines Verwandtschaftsverhältnisses zu der Gottheit entsprachen. NÖLDEKE ist geneigt, einen Rückschluß auf die Araber zu ziehen aus dem Beinamen, den sich zwei Könige von Aksum in ihrem offiziellen

wickeltem Naturgefühl solche Bezeichnungen des Verhältnisses zu einem Außermenschlichen noch am ehesten zu verstehn von einer Analogie der Lebensäußerung und einer darauf gegründeten innerlich empfundenen Lebensgemeinschaft mit Naturkräften, wie dies in überschwänglichem Ausdruck die bekannten Abschiedsworte bekunden, die eine Dichterin unserer romantischen Epoche aus indischer Quelle entnahm: „Erde, du meine Mutter, und du, mein Ernährer der Lufthauch . . . und du, o Bruder, der Bergstrom, Und mein Vater der Äther, ich sage euch allen mit Ehrfurcht Freundlichen Dank; mit euch hab ich hinieden gelebt . . .“. Wenn semitische Völker sich der Verwandtschaftsbezeichnungen der Gottheit gegenüber bedienten, so haben sie dabei — wie die alttestamentliche Verwendung von „Vater“ und „Sohn“ für das Verhältnis zwischen Gott und Volk zeigt — nicht sowohl an eine Sympathie des Natur- und Menschenlebens gedacht als in ursprünglich gewiß durchaus realistischer Auffassung an einen Zusammenhang der Abstammung zwischen den Verehrern und dem menschlich — oder, wenn man lieber so will, allgemein animalisch — gedachten Gott. Zunächst bezogen sich derartige Namen auf die Zeugung des Stammes durch den Gott — so die Namen mit „Vater“ und „Sohn“ — und wurden dem Einzelnen beigelegt als dem Angehörigen des Stammes. Aber die Bezeichnungen „Bruder“, „Schwester“ lassen sich nicht auf das Verhältnis des Stammes sondern nur des Einzelnen zur Gottheit beziehen. Eben deshalb sind sie gewiß jüngern Ursprungs. Mit der Benennung „Vater“ für die Gottheit ist zu vereinbaren die alte Auffassung des Gottes als Herrn oder Königs des Stammes; mit den Bezeichnungen des Verhältnisses zur Gottheit durch „Bruder“ oder „Schwester“ ist sie es nicht. Aber man blieb auch mit diesen Bezeichnungen bei der Vorstellung eines Verwandtschaftszusammenhangs mit der Gottheit[1]. Da hier so wenig als sonst in hohem Altertum bestimmt zwischen Bild und Sache unterschieden sein wird, wollte man damit ausdrücken ein noch immer realistisch gedachtes Gemeinschaftsverhältnis, aber von Person zu Person.

Nur die Benennung der Göttin als „Mutter“ scheint dauernd aufgefaßt

---

Titel beilegen: „Sohn des Maḥrem, der nicht besiegt wird von einem Feinde“, υἱὸϲ θεοῦ ἀνικήτου Ἄρεωϲ, da Maḥrem ein semitischer Gottesname zu sein scheine (von חרם حرم).

[1] Anders urteilt LODS, La croyance à la vie future, Bd. II, S. 121, der die Benennung der Gottheit als „Bruder“ zurückführt auf die Zeit der „filiation maternelle“ und der Verehrung einer Muttergöttin. Die dabei zugrunde liegende Vorstellung von dem Verhältnis der Götter zu der Muttergöttin als Söhne wird nicht unrichtig sein. Schwerlich aber haben die Verehrer der Götter daraufhin ihre eigene Stellung zu den göttlichen Söhnen als eine brüderliche im eigentlichen Sinne bezeichnet; denn dann wären für sie diese in einer Linie mit ihnen selbst stehenden göttlichen Söhne keine Götter neben der einzigen Gottheit, der Mutter.

worden zu sein in dem eigentlichen Sinne der Geburt alles Lebendigen aus der Göttin. Diese ist vorzustellen — obgleich sie ursprünglich mit einer bestimmten Erscheinung der irdischen Welt kombiniert worden sein mag — als die die Einzelheiten und so auch die Menschen hervorbringende Naturkraft. Hier liegt deutlich die Vorstellung vor von einer Verwandtschaft zwischen Mensch und Natur, aber auch hier von einer Verwandtschaft der Abstammung, nicht der innern Lebensgemeinschaft. Der Mensch steht zu der Göttin in keinem andern Verhältnis als alles, was lebendig ist in der ihn umgebenden Welt. Es handelt sich nicht um einen persönlichen Zusammenhang des Einzelnen mit der Göttin. Sie heißt anscheinend niemals „Mutter" in ihrem Verhältnis zum Individuum. Wir kennen keine phönizischen Personennamen, die sie als Mutter bezeichnen. Der häufige Frauenname אמעשתרת bedeutet schwerlich „Mutter ist Astarte", sondern wird nach Analogie des Frauennamens אמאשמן, worin אמ nicht den männlichen Gott אשמן, Esmun, als Mutter bezeichnen kann[1], zu verstehn sein als Abkürzung für אמתעשתרת „Magd der Astarte". Die Astarte blieb immer die Mutter schlechthin, die Allgebärerin[2].

Gilt der Gott als Vater des Stammes, so scheint es naheliegend, die Vorstellung von ihm aus der eines Ahnengeistes abzuleiten. Gewiß sind bei den Phöniziern wie bei verwandten Völkern (so namentlich häufig bei den Arabern) Ahnen mit einem Kultus bedacht worden, und wirklich scheinen semitische Völker ihre Stammesreligion aufgefaßt zu haben als aus Ahnenkult entstanden. Sie mußten es, wenn sie den Stammesgott als ihren Vater ansahen. Das deutlichste Beispiel würde das der Assyrer sein, wenn sie sich nach dem Gott Asur nannten; sie dachten ihn dann zweifellos als den Ahnen, dessen Namen seine Nachkommen führten. Der Zusammenhang zwischen dem Volks- und dem Gottesnamen wird in diesem Fall allerdings bestritten. An den Stammesgott als Ahnherrn ist dagegen mit einiger Sicherheit für die Edomiter, die sich „Söhne Edom's" nannten, zu denken, da wahrscheinlich ein Gott Edom anzunehmen ist. Aber wenn diese Auffassungsweise bei den Alten bestand, so verweist sie doch mit keinerlei Notwendigkeit auf den wirklichen Ursprung des Gottesglaubens, sondern bedient sich lediglich des auf Abstammung beruhenden Verwandtschaftszusammenhangs als

---

[1] „Mutter des Esmun" für eine Verehrerin des Esmun wäre möglich, aber schwerlich „Mutter der Astarte"; das wäre: Mutter der Mutter schlechthin.

[2] Die babylonische Istar wird allerdings in Personennamen als Mutter des einzelnen Menschen bezeichnet: *Ištar-ummi* „Istar ist meine Mutter", vgl. *Ištar-ummaša* „Istar ist ihre Mutter" (? oder ein gekürzter Name), s. RANKE, Early Babylonian personal names, S. 189; vgl. S. 249 s. v. *ummî-*. Aber auch diese Namen lassen sich doch so verstehn, daß auf den Einzelnen angewendet wird was der Gesamtheit gilt.

einer Analogie, nach welcher sie sich das Verhältnis zur Gottheit verständlich macht. Unter den phönizischen Gottesvorstellungen steht am entschiedensten die Naturgöttin Astarte einer Herleitung aus dem Ahnenkult entgegen, und die Vorstellung von den Beziehungen der Baale zu Naturkräften nötigt mindestens zu der Annahme, daß sich mit dem Ahnendienst Anschauungsweisen vermischt hätten, die gänzlich davon unabhängig waren. Die Annahme einer Entstehung der Stammesreligion aus Ahnenkult verträgt sich überhaupt schlecht mit der Vorstellung, die die Phönizier ebenso wie die Hebräer von den Verstorbenen hatten als den Repha'im, den „Schlaffen", nämlich als Wesen, die einer lebendigen Körperlichkeit und des klaren Bewußtseins entbehren. Aber wie die Hebräer in Henoch und Elia Ausnahmen statuierten von dem allgemeinen Todeslose, so können es auch die Phönizier getan haben und mögen dann einzelne Heroen als dem gewöhnlichen Todeszustand nicht verfallen wie Götter verehrt haben. Diese Anschauung von der Entstehung der Gottheiten wird den späten Phöniziern in weiter Ausdehnung geläufig gewesen sein, wie die auf Euemerismus beruhenden Göttergeschichten des Philo Byblius zeigen, für die er irgendwelche Vorlagen gehabt haben muß. Direkte Belege, die für höheres Altertum Giltigkeit hätten, weiß ich für diese Vorstellung bei den Phöniziern nicht anzuführen. Sie könnte vielleicht in einzelnen Gestalten der Gründungsgeschichte Karthagos zu suchen sein. Jedenfalls wohl kann die Entstehung des Götterglaubens aus Ahnenkult für die Phönizier nur neben ganz andersartigen Entstehungsweisen und höchstens für einzelne Gestalten der Götterwelt in Betracht kommen.

In der Vorstellung von einem Verwandtschaftszusammenhang zwischen den Verehrern oder ursprünglich dem Stamm und der Gottheit gilt, wie wir zu sehen glaubten, bei den Phöniziern und deutlich bei den alttestamentlichen Hebräern die Gottheit als der Vater. Ist einstmals bei den Semiten die Abstammung von der Mutter das die Verwandtschaft bestimmende Moment gewesen, so müßte das gelten für eine Zeit, die vor der Periode liegt, in welcher die uns bezeugten Vorstellungen von dem Baal geprägt wurden. Zunächst allerdings scheint die selbständige und teilweise dominierende Stellung, welche die Astarte auch in der geschichtlichen Zeit einnimmt, für die Anerkennung der Mutter als des Hauptes der Sippe zu sprechen. Die Fälle, wo Astarte als die gebietende Gottheit einer menschlichen Gemeinschaft, einer Stadt, erscheint, so als Baalat in Byblos, als Tanit in Karthago, könnten Rudimente dieser Auffassungsweise sein. Dafür ließe sich, so kann es scheinen, besonders geltend machen, daß der Baal gelegentlich der Göttin ausdrücklich nachgestellt wird, so der Baal Hamman der Tanit. Aber Stellung der Mutter als des Hauptes der Nachkommenschaft läßt sich aus den phönizischen Anschauungen von der Gottheit für den ältesten Zustand der Gesell-

schaftsordnung doch nicht erschließen. In ihrer Gesamtheit sprechen diese Anschauungen eher gegen eine einstmalige Allgemeinheit jener Stellung der Mutter, da sie nur einen Vater des Stammes und dann auch seiner einzelnen Angehörigen kennen, den Baal, nie, wie es scheint, eine Mutter des Stammes. Astarte als Gebieterin einer Stadt kann eine spätere Bildung sein nach Analogie des gebietenden Baal. Wir sind jedenfalls nur in der Lage, für das religiöse Verhältnis eine Auffassung nachzuweisen, welche den Vater und nicht die Mutter als den Ausgangspunkt des verwandtschaftlichen Zusammenhangs ansah. Gewiß mag es gelegentlich die Vorstellung weiblicher Stammesgottheiten gegeben haben, veranlaßt durch irgendwelche besondere aus geschichtlichen Erlebnissen zu erklärende Wertung der Herkunft von einer gemeinsamen Mutter[1]. Schwerlich aber beruht die Vorstellung weiblicher Gottheiten bei den Phöniziern allgemein auf der Zusammenhaltung der durch Abstammung verbundenen Gemeinschaft in der gemeinsamen Mutter. Das scheint mir dadurch ausgeschlossen zu sein, daß dann jene Züge der weiblichen Gottheit unerklärt bleiben, die ihr gelten als der „Kraft des Lebens“ oder „Kraft der Lebendigen“, d. h. als der Gottheit, von welcher nicht nur eine bestimmte menschliche Gemeinschaft sondern das Lebendige überhaupt sein Dasein und seine Lebenskraft ableitet. Gerade diese Züge treten an der Göttin besonders hervor. Astarte ist die Mutter als die gebärende, nicht als das Haupt der von ihr Abstammenden, und scheint von jeher so gedacht worden zu sein, da ihre ältesten Bilder nichts weiter hervorheben als allgemein die Mütterlichkeit. Daraus erklärt es sich dann auch, wie mir scheint, zur Genüge, daß sie gelegentlich dem Baal voransteht. Sie wird es tun, nicht als das Haupt, aber als die Gebärerin auch der Götter.

Will man nämlich den Zusammenhang zwischen dem Stamme, dem Gott und der Göttin auf eine einheitliche Formel bringen, so sieht es so aus, als stände die Göttin, die Gebärerin alles Lebendigen, über dem Stamm und ebenso über dem mit diesem durch Verwandtschaft verbundenen Stammesgott, als wäre die Göttin die Gebärerin für den Stamm und ebenso für seinen Gott. Es ist kaum anzunehmen, daß eine solche

---

[1] Die von EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2[2], S. 361 vorgeschlagene Erklärung des weiblichen Geschlechts für den Ahnen eines Stammes aus der Bezeichnung *baṭn* „Mutterleib“ für den Stamm hat doch wohl zur Voraussetzung, daß der Stamm zunächst als ein Weib personifiziert und dann diese Personifikation realistisch als die Ahnmutter aufgefaßt wurde. Ich nehme Anstand, diese Personifikation dem höchsten Altertum zuzuschreiben. Die Bezeichnung des Stammes als *baṭn* scheint mir vielmehr erst sekundär entstanden zu sein aus der Vorstellung eines gemeinsamen Mutterleibes, einer gemeinsamen Mutter, für den Stamm.

Verhältnisbestimmung in ältesten Zeiten mit Bewußtsein aufgestellt wurde[1]; aber in naivem Glauben, der einer Systematisierung nicht bedurfte, muß doch wohl ein dunkler Gedanke an eine solche Überordnung der Göttin als der Mutter schlechthin vorhanden gewesen sein. Es darf darauf verwiesen werden, daß auf benachbartem Boden, allerdings in später Zeit und in einer aus vielen verschiedenartigen Elementen zusammengesetzten Religionsform, bei den Nabatäern in Palmyra, die Göttin Allat als „die Mutter der Götter" bezeichnet wird. Es ist nicht unmöglich, daß hier in der Benennungsweise die große phrygische Göttermutter, die Kybele, nachgebildet ist. Aber wenn vielleicht der Ausdruck dorther stammt, so wird er doch einer altsemitischen, vielleicht nie in Worte gefaßten, Anschauung von dem Verhältnis der großen Göttin zu den andern Göttern entsprochen haben[2].

Ist eine analoge Vorstellung auch für die phönizische Astarte als ursprünglich zu vermuten[3], so scheint dies zu der Annahme zu führen, daß für den Gott als den Vater des Stammes und für die Göttin als die allgemeine Mutter des Lebendigen zweierlei Entwickelungen vorliegen, die ihrem Ursprung nach auseinanderzuhalten wären. Das Disparate beider Vorstellungen kann möglicherweise daraus zu erklären sein, daß die Muttergöttin aus der Fremde entlehnt ist — es wäre an Babylonien zu denken —, aber auch daraus, daß es sich um zwei gesonderte Bildungen auf heimischem Boden handelt. Es steht nichts der An-

---

[1] Am wenigsten darf gefragt werden, in welchem Verhältnis unter jenen Voraussetzungen die Göttin, die Mutter alles Lebendigen, steht zu dem Stammesgott als dem Vater seines Stammes. Natürlich wurde sie, neben ihn gestellt, zuletzt zu seiner Gattin und hörte damit auf, auch seine Mutter zu sein. Erst so entstanden die Götterpaare und wurde der Gott als das zeugende Prinzip gedacht neben der Göttin als dem gebärenden, vgl. oben S. 25.

[2] Zu vergleichen ist, daß Julia Sohämia, die Mutter Heliogabal's, auf Münzen genannt wird „Mater Deum, Venus Caelestis, Iuno Regina". Woher hier die Vorstellung der „Mater Deum" stammt, ist schwer zu sagen, aber doch wohl, wie deutlich mindestens die zweite Bezeichnung, von semitischem Boden; ob aber aus alter semitischer Benennung der großen Göttin, bleibt auch hier unentschieden. In der Inschrift von Carvoran (BÜCHELER und RIESE, Anthologia Latina, II, 1, n. 24) wird die karthagische Cälestis, die „dea Syria" (eigentlich die Astarte), bezeichnet als „mater diuum"; das könnte aber neben vielen andern ihr hier beigelegten Prädikaten, die nicht zu der altphönizischen Vorstellung gehören, aus dem Kybelekult herübergenommen sein.

[3] Die babylonische Istar ist Muttergöttin, dargestellt mit einem Kinde, das sich an ihrer Brust nährt; sie gilt auch einmal als „Erschafferin der Götter", s. ZIMMERN, KAT.[3], S. 429. Als Mutter der Götter wird aber nicht sie bezeichnet, sondern, worauf mich Dr. KÜCHLER aufmerksam macht, die Tiâmat, nämlich in der Dichtung Enuma eliš III, 15. 73, KB. VI, 1, S. 12f. 16f.

nahme im Wege, daß sich bei ein und demselben Stamme spontan die Vorstellung eines Stammesgottes und daneben die einer von dem Stamm unabhängigen Naturgottheit gebildet habe. Ob diese Gottesvorstellungen, wie sie verschiedenen Anschauungsweisen entsprungen wären, ebenso auch zeitlich auseinandergehalten werden müßten, ließe sich fragen. Darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden. Jedenfalls scheint es mir, mit der Einschränkung durch die Annahme einer verschiedenartigen Anschauungsweise, nicht unmöglich, die Entstehung für beide Göttergestalten nicht nur bei demselben Volk oder Stamme sondern auch auf einem gemeinsamen Vorstellungsgebiet zu suchen, das der Naturbeobachtung entlehnt war. Der Baal läßt sich denken entweder als ein Stammesgott, der durch Naturkräfte wirkt, oder als eine Naturkraft, die als Stammesgott aufgefaßt wird.

Die Vorstellung von einem reinen Stammesgott wäre als die primäre doch wohl nur so zu denken, daß man annimmt, der Stamm habe in seinen Erlebnissen eine leitende Macht — andere würden sagen: einen freischwebenden „Geist" — erkannt und sich dieser Gewalt als einer Gottheit gebeugt. Es ist aber zu fragen, ob der primitive Mensch imstande war, sich eine Macht vorzustellen ohne ein bestimmtes physisches Substrat, und die Frage wird unbedingt zu verneinen sein. Die Religion der Israeliten vermag noch in der uns vorliegenden Literaturperiode nicht, sich die Gottheit und ihre himmlischen Diener ganz ohne eine körperliche Hülle zu denken, die sie in einen Zusammenhang mit bestimmten Naturerscheinungen, wie Feuer und Licht, bringt. Wir kennen geschichtlich kaum einen Stammesgott, der keine — um es so zu nennen — Beimischung von einem Naturgott hätte. Auch für den Kemosch der Moabiter, der doch wohl als Gemahl der Aschtar-Kemosch zu denken ist, wird dies gelten. Daß der Stammesgott von Anfang an gedacht wurde in der Körperlichkeit elementarer Erscheinungen, ist durch die Vorstellung von einer besondern Verbindung des Gottes mit dem Stamme nicht ausgeschlossen. Der Zusammenhang mit der Naturkraft, von der der ursprüngliche Mensch sich abhängig fühlte, kann nach Analogie des Zusammenhangs mit dem führenden Familien- oder Stammeshaupt gedacht worden sein und so die Anschauung von Stammesgöttern hervorgebracht haben. Der Naturgott, der sich zum Stammesgott entwickelte, verlor damit gewissermaßen seine naturalistische Bedeutung, oder vielmehr diese Bedeutung dehnte sich aus, über die einzelne Naturkraft hinaus, auf alles, was die Lebensentfaltung des Stammes bedingte. Daraus erklärt sich dann vielleicht das Mannigfaltige und Schillernde in der Vorstellung der Baale, wenn wir nach ihrer Berührung mit kosmischen Erscheinungen fragen.

War die große Göttin wirklich, wie es scheint, Mutter der Menschen und auch der Götter, dann liegt es für unser Empfinden nahe, weil die

Göttin dem irdischen Bereich angehört, auch für die Baale als ihre Söhne die älteste Bedeutung tellurisch bestimmt zu denken. Die Schlußfolgerung würde aber auf moderner Vorstellungsweise beruhen. Der ältesten Menschheit ist die Erde, die uns trägt, der Ausgangspunkt aller Dinge; auch der Himmel wird als aus ihr entstanden gedacht. Nach Hesiod (Theog. 126ff.) erzeugt die Erde zuerst, vor den Bergen und dem Meere, den ihr gleichen sternreichen Himmel, um ihn über alles zu decken. Auch in der Schöpfungsgeschichte der Genesis ist die Erde vor dem Himmel da. Der Himmel ist hier ein Werk der göttlichen Schöpfertätigkeit; die Erde aber kann sich noch der Verfasser der uns vorliegenden Form dieser Kosmogonie nicht als geschaffen denken. Sie war von Urbeginn unter der Decke der Wassertiefe des Anfangs. Noch in der späten Form einer der phönizischen Kosmogonien bei Philo Byblius zeigt sich vielleicht eine Erinnerung an die älteste Anschauung von dem Verhältnis der Erde zum Himmel. Allerdings stehn hier Uranos und Ge als Geschwister und Kinder des Eliun oder Hypsistos gleichgeordnet nebeneinander; aber Uranos hat zuerst den Namen Epigeios oder Autochthon getragen (fr. 2, 12f., S. 567), ist also doch irdischen Ursprungs. — Aus dem Mutterverhältnis der Göttin zu den Baalen ist für die irdische Natur dieser nichts zu folgern.

Wir sind hiermit bei Fragen angelangt, die über den Bereich des spezifisch Phönizischen hinausliegen. Als die Kanaanäer sich an der Mittelmeerküste niederließen, müssen sie die Auffassung von den Baalen als Gottheiten ihrer einzelnen Stämme, die in deren Interesse über kosmische Kräfte geboten, ausgeprägt mitgebracht haben. Die Entstehung dieser Vorstellung ist zu suchen in Zeiten, wo die einzelnen kanaanäischen Stämme noch mit andern semitischen näher verbunden waren. Die Notwendigkeit dieser Annahme ergibt sich aus dem Zusammenhang zwischen der phönizischen Baalvorstellung und analogen Vorstellungen anderer semitischen Völker. Dieser Zusammenhang ist nicht zu verkennen und nur aus direkter Berührung abzuleiten.

Mit einiger Sicherheit lassen sich jene Fragen nach der Entstehungsart des Glaubens an die Stammesgötter nicht beantworten. Wir können für die großen phönizischen Gottheiten überhaupt nur konstatieren: es gibt naturalistisch bestimmte Götter, die daneben auch eine Beziehung zu einer menschlichen Gemeinschaft haben, und es gibt Stammesgötter mit einer Wirksamkeit, die sich im Interesse des Stammes auch auf die Natur ausdehnt. Hierüber hinaus wird den Anfängen dieser Gottesvorstellungen auf dem Wege geschichtlicher Beobachtung kaum näher zu kommen sein. Im besten Falle ist mit diesen Erwägungen für die Erklärung der Formen der Religion etwas gewonnen; das Verständnis der Entstehung der Religion kann damit nicht gefördert werden. Daß man in einer Naturkraft die Gottheit erkannte oder für den Stamm einen

übermenschlichen Führer dachte, hat das Dasein der Religion zur Voraussetzung oder ist doch nur die Ausdrucksweise, die das religiöse Gefühl sich unmittelbar bildet.

Unsere über die Grenzen des Geschichtlichen hinausgehenden Erwägungen geben uns in der Differenz, die zwischen der Vorstellung von dem Baal und der von der Astarte allerdings besteht, keine Veranlassung, der Gestalt der Göttin einen ausländischen Ursprung zuzuschreiben. Die anscheinend der Astarte der Auffassung nach verwandte Göttin Aschera, die Aschirat in der Periode der Amarna-Briefe, ist allen Anzeichen nach einheimisch kanaanäisch. Für eine Entlehnung der großen Naturgöttin der Westsemiten in ihren verschiedenen Formen aus der Fremde — ihre Entstehung etwa bei den Sumerern, den Nachbarn und vielleicht Vorgängern der Semiten auf babylonischem Boden — kann der Umstand nicht ins Gewicht fallen, daß sich keine deutliche Spur für eine entsprechende Göttin der Hebräer erhalten hat. Bei ihnen finden sich doch Reste einer Vorstellung von der „Mutter Erde“[1], und als „Mutter“ muß sie eine Gottheit gewesen sein. Es läßt sich allerdings kaum ermitteln, ob jene Reste aus der Zeit vor der Einwanderung in Kanaan herrühren oder aus späterer. Indessen der Mangel einer der Astarte entsprechenden Göttin bei den ältesten Hebräern könnte doch höchstens ein Beweis sein gegen „ursemitische“ Entstehung der Vorstellung. Aber auch die Araber haben in den großen Göttinnen Al-Manât, Al-Lât und Al-Uzza analoge Gestalten, und in der schon erwähnten arabischen Bezeichnung des ohne künstliche Bewässerung befeuchteten Landes mit *ʿaṯṯarij*, die gewiß von dem Gottheitsnamen abzuleiten ist, hat sich doch wohl ein Rest altarabischen Astartedienstes erhalten, da sich zur Erklärung dieser Bezeichnung schwerlich an eine Entlehnung des Gottheitsnamens denken läßt. Dann spricht diese Bezeichnung zugleich für semitischen Ursprung des Namens Astarte. Es ist möglich, daß durch die Unvereinbarkeit einer weiblichen Gottheit mit dem Jahwe der spezifisch alttestamentlichen Religion alle Spuren einer einmal vorhanden gewesenen Göttin der alten Hebräer auch aus den Erinnerungen an die ältesten Zeiten verwischt worden sind. Direkt ist überhaupt keine Kunde von „andern Göttern“ des hebräischen Altertums überliefert geblieben als etwa nur die von den Hausgöttern, den Teraphim, die wenigstens nach der Tradition althebräisch waren; sie erschienen den Spätern zwar unerlaubt, aber doch harmlos, weil sie sich dem einen großen Volksgott als dienstbare Helfer unterordnen ließen. Wenn die alttestamentlichen Erinnerungen von einer einstmaligen Göttin schweigen, so ist es doch den Israeliten bis zum Ende der vorexilischen Periode nicht schwer gefallen, neben dem von der Volksmasse vielfach wie einer der Baale gedachten

[1] S. oben S. 19f.

Jahwe die Astarte oder die Himmelskönigin oder auch, wie die Papyrus von Elephantine zeigen, die Anat zu verehren. Diese Auffassung von der Gottheit kann als der Rest einer einstmals allgemein hebräischen Anschauungsweise angesehen werden, die sich nur den kanaanäischen Kulten angepaßt hatte. Wenn in der Entwickelung der Religionsgeschichte die speziellen Eigenschaften des Baal einer bestimmten Stadt als eines herrschenden, richtenden und väterlichen Gottes intensiv festgehalten und weiter ausgebildet worden wären, so hätte auch er vielleicht die naturalistisch-mythischen Elemente der Religion, die besonders in der Vorstellung von der großen Göttin hervortreten, überwinden und unterdrücken können. Bei den Hebräern ist durch die ethischen Forderungen prophetischer Männer, die sie in Jahwe's Namen aufstellten, mehr und mehr das Naturalistische und Mythische aus dem Gottesglauben ausgeschieden worden, und auf diesem Wege hat schon seit alter Zeit in der von jenen Männern gepredigten Religion Jahwe die Alleinherrschaft erlangt.

An dem semitischen Ursprung der Vorstellung von einer großen lebenspendenden Göttin kann nicht gezweifelt werden. Sollte der Name Istar oder Astarte, den wir allerdings bis jetzt aus dem Semitischen nicht mit Sicherheit zu erklären vermögen, nichtsemitisch sein, so wäre eben nur diese besondere Form der weiblichen Gottheit als entlehnt anzusehen. Ebenso ist die Darstellungsweise der nackten Göttin der Liebesgemeinschaft und Mütterlichkeit auf altkanaanäischem Boden, wenn sie, wie es scheint, von den Babyloniern hergekommen ist, nicht entscheidend für den Ursprung der Vorstellung von der Göttin.

V.

Für die Vorstellung von der Göttin bringt weiteres Licht der den beiden Gottheitstypen, die wir bisher besprochen haben, beigeordnete dritte. Neben dem Stadtgott, dem Baal, ist an einzelnen Kultstätten, zu Gebal, zu Sidon und Karthago, wahrscheinlich auch zu Tyrus — hier vielleicht sogar in zwiefach entwickelter Gestalt —, noch ein anderer Gott zu erkennen, der in einer speziellen Beziehung zur weiblichen Gottheit steht, anscheinend überall jugendlich gedacht. Er ist in Karthago bestimmt zu unterscheiden von dem Baal Hamman, in Gebal von dem El-Kronos oder Malkandros und anscheinend auch in Sidon von dem „Baal von Sidon". Mit zwei lokal differenzierten Formen dieser Gottesvorstellung beschäftigt sich unsere nachfolgende Untersuchung.

Diesem Gott ist eigen, daß er alljährlich erscheint und dann stirbt. Er stirbt bald; deshalb wird er jugendlich gedacht. Wenn ich recht sehe, ist er als der wieder auflebende in einer seiner verschiedenen Ausprägungen zum Heilgott geworden, indem die Genesung gedacht wird als ein Wiedererwachen aus dem Tode. Den jugendlichen Gott charakterisiert sein sich alljährlich wiederholendes Sterben und Auf-

erstehn deutlich als einen Naturgott und zwar — wie es scheint — mit tellurischer Bedeutung. Er stellt das Leben der Natur dar, das mit jedem neuen Jahr erwacht und dann wieder abstirbt, nämlich das Leben der irdischen Natur, das der Vegetation. Alljährlich steigt er in die Erde hinab, um aus ihrem Schoße heraus in neuem Leben zutage zu treten. Er quillt wohl auch als befruchtendes Wasser aus dem Erdinnern hervor; jedenfalls sind ihm Flüsse geweiht und tragen von ihm den Namen. Es wäre möglich, daß die tellurische Bedeutung, die gelegentlich auch den Baalen anzuhaften scheint, bei ihnen auf einer Vermengung mit dem Typus dieses jugendlichen Gottes beruht. Dieser ist nicht nur tellurisch, sondern, da er einen Teil seines jährlichen Daseins in der Unterwelt verbringt, kann er auch als ein chthonischer Gott vorgestellt werden. Was sich in der phönizischen Religion an Hindeutungen auf chthonische Kulte vorfindet, bezieht sich teils auf die Göttin als die in der Erde wohnende, teils auf den jugendlichen Gott als den aus der Unterwelt hervorsteigenden und dahin zurückkehrenden.

Im einzelnen hat der junge Gott an den verschiedenen Orten verschiedene Entwickelungen durchgemacht. Als die Kraft der auflebenden Natur steht er der großen Göttin, der Gebärerin des Lebendigen, nahe; daneben hat er in seiner Gestaltung sich gelegentlich dem Stammesgott Baal in dessen Bedeutung als Stadtgott genähert. Er ist vielleicht in dem Melkart von Tyrus — wenn dieser hierher gehören sollte[1] — einmal geradezu an die Stelle des Baal getreten. In dem karthagischen Esmun scheint die naturalistische Grundbedeutung geschwunden oder doch in den Hintergrund gerückt und der Gott zu einem Helfer in weitem Sinne des Wortes, zu einem Schutzgott des Staates geworden zu sein.

Die Vorstellung des jungen Gottes lernen wir anscheinend in ihrer Grundform aus einem allerdings sehr späten Bericht kennen, nämlich der Beschreibung des Kultus von Byblos durch den Verfasser der Schrift „De Syria dea“, als welcher doch wohl Lucian von Samosata anzusehen ist. Danach ist diese Vorstellung keine eigentlich religiöse. Wir haben es mit einem reinen Naturmythos zu tun, der Auffassung eines bestimmten Vorgangs in der Natur als einer Geschichte. Dieser Mythos an sich hat keinen wirklichen Kultus des Gottes erzeugt, jedenfalls keinen ihm selbständig geltenden[2]. Der jugendliche Gott zu Byblos, Adonis, ist von „Aphrodite“, d. i. Baalat-Astarte, der großen

---

[1] Vgl. oben S. 33.

[2] Wir werden trotzdem von „Adoniskult“ reden, indem wir Kultus im weitern Sinne von den dem Adonis geltenden Riten verstehn und zugleich an den Kultus der großen Göttin denken, mit dem sie verbunden erscheinen. Im römischen Afrika kommen vereinzelte Spuren eines selbständigen Kultus des Adonis vor, s. unten 1. Teil, I, 1 und IV, 6.

Naturgöttin, untrennbar; sein Mythos heftete sich an ihr Heiligtum, und alljährliche Darstellungen dieses Mythos fanden in den Kult der Göttin Aufnahme. In demselben Verhältnis zu der Göttin sehen wir den Gott überall, wohin sich der Kultus von Byblos verbreitete. Zugleich läßt sich eine ursprüngliche Verwandtschaft auch mit dem Baal vielleicht annehmen. Der jugendliche Gott bezieht sich auf die wieder abwelkende Frühlingsvegetation, der Baal, der als der Versorger seines Stammes Spender des Erntesegens ist, auf den zur Reife der Frucht gelangenden Pflanzenwuchs. Man darf aber für die Form, in der beide Vorstellungen uns überliefert sind, den Unterschied weiter dahin ausdrücken, daß der jugendliche Gott in sich selbst die Frühlingsvegetation ist, dagegen der Baal nicht in sich die Frucht darstellt, sondern vielmehr die Frucht spendet. Der jugendliche Gott ist, ließe sich etwa sagen, mehr in der Natur stecken geblieben als der Baal. Man könnte aber die Differenz auch daraus erklären, daß jener eine andere geschichtliche Herkunft oder einen andern Ausgangspunkt der Vorstellung hat als dieser. Nur das ist klar: bei dem jungen Gott ist die Natur und nichts anderes der Ausgangspunkt. Die Natur ist in ihm in keine Beziehung zum Menschenleben gesetzt wie in der Auffassung des Baal. Eben deshalb hängt er so nahe zusammen mit der großen Göttin, der Mutter nicht speziell der Menschen sondern alles in der Welt Lebendigen. In seinem Abhängigkeitsverhältnis der Göttin gegenüber mag sich — welcher Herkunft er auch sei — ein Rest erhalten haben von jenem Gedanken der Mutterstellung der Göttin zu den Göttern überhaupt.

In der Gestalt des Gottes, die zu Sidon und Karthago unter dem Namen Esmun vorkommt, liegt deutlich die Entwickelung eines Naturgottes zum Schutzgott einer Stadt vor — eine Analogie zu der möglichen Entstehung des Stadt- und Stammesgottes Baal aus einem ursprünglichen Naturgott. An dem, was wir von Esmun wissen, scheint mir das von besonderm Wert für religionsgeschichtliche Beobachtung, daß wir hier — man dürfte beinahe sagen: im Lichte der Geschichte — die Umwandlung eines Naturgottes in den Schutzgott eines Staates sich vollziehen sehen. In diesem Einzelfall darf aber kaum eine Bestätigung für die Richtigkeit der Anschauung von einem analogen Entwickelungsgang der Baale gefunden werden. Daß der jugendliche Gott zum Schutzgott einer Stadt wird, wie es in Karthago eingetreten ist, ist schwerlich in dem Wesen des Gottes begründet, sondern wird lediglich aus irgendwelcher geschichtlichen Veranlassung zu erklären sein, ebenso wie das Verhältnis irgendeines christlichen Heiligen zu der Stadt, als deren Schutzpatron er gilt. Das aber ist an der Entwickelungsgeschichte des Esmun lehrreich, daß sie die Möglichkeit der Wandlung eines Naturgottes zu einem Stadt- oder Volksgott zeigt.

Überhaupt kann die Gestalt des jungen Gottes nicht ohne Reserve

benützt werden, um nach ihrer Analogie die Auffassung des Baal zu erklären, etwa aus der Stellung des jugendlichen Gottes eine anscheinend ursprüngliche Unterordnung auch des Baal unter die Astarte. Mit weit größerm Anschein der Berechtigung als für die Astarte kann für den jugendlichen Gott Herkunft aus der Fremde, aus Babylonien, vermutet oder doch fremdländischer Einfluß, sei es babylonischer, sei es ägyptischer oder auch kleinasiatischer, auf einzelne Formen in der Entwickelung dieser Gottesvorstellung angenommen werden. In den bisher bekannt gewordenen Angaben aus der Periode der Amarna-Briefe kommt weder Adonis noch auf palästinischem Boden sein Gegenbild, der babylonische Tammuz, vor. Es wird eine der Aufgaben unserer Untersuchung sein, auf die Frage einzugehn, ob trotzdem der jugendliche Gott zu den alten Bestandteilen kanaanäischer Religion gehört. Aber, wie es sich auch mit der Herkunft dieses Gottes der spätern Phönizier verhalten mag, jedenfalls hat er auf phönizischem Boden eine besondere Entwickelung in dem Kultus, der sich an seinen Namen knüpft, und in der Idee, die diesem zugrunde liegt, erfahren, und kaum eine andere uns bekannte Vorstellung ist lehrreicher für die Erkenntnis des Charakters der phönizischen Religion. Für die anscheinend älteste Form der Kulte, die sich auf den jungen Gott beziehen, ist ein Empfinden und Handeln im Zusammenhang mit der Natur bezeichnend. Es läßt sehr primitive Regungen dessen, was noch etwa Religion genannt werden kann, zutage treten. Zunächst kann gerade der Mangel tieferer religiöser Gedanken in diesem Vorstellungskreise Interesse an ihm erwecken. Es fällt uns Modernen einigermaßen schwer, uns die besondere Art der reflektierenden Naturbeobachtung verständlich zu machen, die der Anschauung von der alles gebärenden Astarte zugrunde liegt, oder die der anbetenden Beziehung der in der Natur waltenden oder durch die Natur wirkenden Macht auf das Menschenleben, woraus der Baalglaube hervorgegangen zu sein scheint; die Vorstellung von dem jugendlichen Gott aber ist der Ausdruck einer mitfühlenden Versenkung in die Natur, woran die Menschheit aller Zeiten in eigenem Empfinden teilnimmt oder doch teilzunehmen vermag. Die religiösen Ansätze, die in dieser Naturbetrachtung liegen, haben eine Fortbildung zu höhern Vorstellungen auf phönizischem Boden anscheinend nur in der Gestalt des Esmun erfahren, in dessen Auffassung das Wiedererwachen übertragen wird aus dem rein naturalistischen Gebiet in das menschliche. Ein ethischer Gehalt ist aus dem uns vorliegenden Material auch in dieser Weiterentwickelung kaum zu erkennen. Wohl aber mögen die Kulte des jugendlichen Gottes dem Gedankengang alttestamentlicher Schriftsteller Anregung gegeben haben zu einer bildlichen Verwertung, die als ihre Frucht Gedanken von religiös-ethischem Wert aufweisen würde, Gedanken eines Sterbens und Wiederauflebens der Volksgemeinschaft und zuletzt ihrer einzelnen Glieder.

VI.

Welche bestimmte Idee in der Vorstellung der Baale den Ausgangspunkt bildet, läßt sich schwer ersehen; für die große weibliche Gottheit und den jugendlichen Gott ist es deutlich die Idee des Lebens.

Die Göttin erscheint als die „große Mutter" und als die „Kraft des Lebens" oder „der Lebendigen", d. h. als Spenderin und Beschützerin des Lebens überhaupt, der jugendliche Gott als das Leben der Vegetation in dem Erstehn und Absterben seiner Erscheinungen. Beide sind Gestalten zunächst wenigstens rein mythischer Art. Sie dienen zur Erklärung der Lebensentfaltung der Welt. Einem Bedürfnis des Menschen nach der Gemeinschaft mit einer Macht, der er sich beugt, kommen sie erst entgegen, wenn er zu der in der Natur waltenden Kraft in eine persönliche Beziehung tritt und sie ihm damit mehr wird als eine Naturmacht.

Es muß hervorgehoben werden, was sich gerade aus unserer speziellen Untersuchung ergeben wird, daß es sich in diesen beiden Gottesvorstellungen um zwei verschiedene Beziehungen zu der Idee des Lebens handelt, deren Scheidung in semitischer Ausdrucks- und Anschauungsweise bestimmt zur Geltung gebracht wird. Der Gedanke, daß die Göttin das Lebendige in der Welt gebiert, wird nicht in der Weise ausgesprochen, daß sie als das Leben oder als lebendig bezeichnet würde, und andererseits ergibt sich der Glaube, daß der jugendliche Gott sein Leben behauptet, d. h. daß er es aus dem Verlust wieder gewinnt, also sich als lebendig erweist, nicht daraus, daß in ihm, wie in der Göttin, der Ursprung des Lebens zu suchen wäre. Es hängt dies zusammen mit der speziellern und zugleich vollern Bedeutung, die das Wort für „leben" in semitischen Sprachen, besonders deutlich im Hebräischen, oft besitzt und danach sicher auch im Phönizischen besessen hat, nämlich „am Leben bleiben" oder „wieder aufleben" — davon kann erst später geredet werden[1]. Jene beiden Gottheitsgestalten, in denen wir die Idee des Lebens in verschiedener Anwendung zu finden glauben, berühren sich dennoch in eben dieser Anwendung: wir nach unserer Denk- und Ausdrucksweise können beiden eine Bekundung der Lebenskraft zusprechen, der Göttin — in etwas modifiziertem Sinn auch dem großen Gott, dem Baal — die Lebenskraft, die sich in der Erzeugung von Leben, und dem jugendlichen Gott die Lebenskraft, die sich in der Erhaltung des Lebens, zunächst des eigenen Lebens, äußert. Wenn ich recht sehe, vollzieht die Sprache der Semiten die Zusammenfassung der beiden Gottesvorstellungen unter dem gemeinsamen Begriff der Lebenskraft nicht: an dem jugendlichen Gott kommt zur Geltung das

---

[1] S. unten 4. Teil, III, 3.

Leben, das er für sich selbst besitzt, während das Leben, das die Göttin gebiert, nicht als Ausfluß eines Lebens gedacht wird, das auch sie besäße. Sie steht über allem Lebendigen; auch der jugendliche Gott ist eigentlich zu denken als ein Erzeugnis der Göttin. Vom Leben der Gottheit ist überhaupt in den alten semitischen Religionen, wie mir scheint, nicht die Rede, um ihre Mitteilung an die Welt sondern um ihre Selbstbehauptung in der Welt zum Ausdruck zu bringen. Als das der Welt sich mitteilende Leben wird die Gottheit erst in späten alttestamentlichen Aussagen gedacht, dabei aber nicht abstrakt mit חַיִּים „Leben“ sondern mehr sinnlich mit dem Worte רוּחַ „Hauch, Lebensodem“ bezeichnet. In alter Zeit dagegen kommt, so viel ich sehe, niemals in den semitischen Religionen der Gedanke zum Ausdruck, daß die Gottheit in irgendwelchem Sinne Leben ist, sondern — wie es in verschiedener Weise überall von der Gottheit gilt — sie gibt Leben oder hat Leben. Nur die Art, wie dies Geben und dies Besitzen bei den Phöniziern zur Geltung kommt, kann als etwas Eigentümliches angesehen werden. Beides ist auf verschiedene Gottesvorstellungen verteilt. Das Gemeinsame ist nur, daß es sich in der zwiefachen Anwendung um den Begriff des Lebens handelt. Jenes Wort רוּחַ bezeichnet allerdings in jüngerer Literatur des Alten Testaments die Gottheit als das absolute Leben, sowohl als die Kraft, die das Leben erzeugt, wie als die Kraft, die sich selbst als Leben behauptet, nämlich den Untergang des individualisierten Lebens überwindet und überdauert. Diese Kombination ist von den Phöniziern nur insoweit vollzogen worden, als die Gottheiten, auf welche die beiden Vorstellungen verteilt erscheinen, in eine nahe Beziehung zueinander gesetzt sind.

Auch dem kanaanäischen Baal wird als dem Fruchtbarkeits- und Erntegott Lebenserzeugung zugeschrieben. Es ist aber doch zweifelhaft, ob dies der Ausgangspunkt der Baalverehrung ist. Als Grundlage kommt hier, noch erkennbar, aber mit andersartigen Schichten überdeckt, am ehesten der Gedanke der Herrschaft der Gottheit zum Ausdruck. Nicht als ob gerade die Bezeichnung als „Baal“ deutlich darauf verwiese, wie es andere altsemitische Gottesnamen allerdings tun. Aber in dem Verhältnis des Baal zur Stadt und danach früher zum Stamme bekundet sich die Auffassung als des Führers und Gebieters. Das ist vielleicht die älteste Anschauungsweise von der Gottheit bei den Semiten überhaupt, jedenfalls bei den Hebräern. Auch bei den Arabern, so weit zurück wir sie kennen, steht sie im Mittelpunkt. Der Gedanke: „Jahwe ist heilig, d. h. erhaben“, „Allah ist groß“ bildet bis in späte Zeiten im Grunde die ganze Theologie der Hebräer und Araber. Man darf wohl sagen, daß der Grundzug des religiösen Empfindens der semitischen Völker, der sich in volkstümlichem Glauben des semitischen Orients bis auf den heutigen Tag erhalten hat, das Gefühl der Furcht ist vor der

göttlichen Macht und das der Abhängigkeit ihr gegenüber. Ein vereinzelt vorkommender jedenfalls sehr alter Name bezeichnet den Gott der Hebräer als den „Schrecken (פַּחַד) Isaak's“ (Gen. 31, 42. 53). Allgemein wird bei den Semiten der Verehrer der Gottheit ihr „Knecht“ genannt[1]. Im Hebräischen hat der Ausdruck „Jahwefurcht“ etwa die Bedeutung von Jahwereligion erlangt. Auch die Vorstellungen von der Gottheit als der gebärenden und als der auferstehenden haben in den Religionen semitischer Völker die Bedeutung von Spezialisierungen des Gedankens an die Größe oder Macht der Gottheit. Sie besitzt die Kraft, aus sich heraus ein Anderes zu setzen, und die Kraft der Erhaltung ihres eigenen Daseins. So ist die doppelte Anwendung der Idee des Lebens auf die Gottheit nichts fremdartiges neben der Vorstellung von ihrer Größe oder Macht.

Die Beziehung jener Idee auf die Gottheit spielt auch in der babylonisch-assyrischen Religion eine Rolle und ist gewiß schon der ältesten Religionsform der Hebräer und Araber nicht fremd gewesen. Bei den Babyloniern entspricht der lebengebärenden Astarte genau die Göttin Istar und dem mit jedem Frühjahr zum Leben wiederkehrenden Adonis der Gott Tammuz. Es wäre vielleicht für beide phönizischen Gottheiten denkbar, daß sie aus Babylonien entlehnt wurden. Aber die gemeinsame Idee des Lebens steht bei den Phöniziern mehr im Zentrum der religiösen Auffassung als bei den Babyloniern und Assyrern. Bei diesen bezieht sie sich nur auf eine Seite der Auffassung von der Gottheit neben vielen andern. Bei Hebräern und Arabern ist die Idee des Lebens einer überwiegenden andersartigen Anschauungsweise bestimmt untergeordnet. In der Religion der Phönizier dagegen ist sie die herrschende Idee und macht sich nicht nur in der Vorstellung der großen Göttin und des jugendlichen Gottes sondern auch in den Riten des Baalkultus geltend, trotz der andern Art des ihm zugrunde liegenden Gottesbegriffs. Unsere Untersuchung wird sich deshalb auch mit der Frage beschäftigen, ob aus der Berührung der Hebräer mit den Kanaanäern heraus die Idee des Lebens in der hebräischen Volksreligion

---

[1] Die ältesten Belege auf westsemitischem Boden sind die Personennamen aus *abd* und einem Gottesnamen in den Amarna-Briefen, wie *Abd-Addi*, *Abd-aširta*, *Abd-milki*, und ebenda die Bezeichnung einer Frau als „Magd“ (*amtu*) der Baalat-Gebal in einem Briefe des Rib-Addi (ed. Winckler n. 61, 54, S. 138f.; n. 69, 85, S. 152f.; ed. Knudtzon n. 83, 54f., S. 402f.; n. 85, 85f., S. 412f.). Neben den süd- und westsemitischen Personennamen, die aus *ʿabd*, עבד und einem Gottesnamen zusammengesetzt sind, finden sich zahlreiche babylonische Namen, die aus *warad* „Knecht“ und einem Gottesnamen bestehn, s. Ranke, Early Babylonian personal names, S. 174 ff. 251, wie ebenso, dem westsemitischen אמה entsprechend, in babylonischen Frauennamen *amat* „Magd“ in Verbindung mit einem Gottesnamen vorkommt, s. ebend. S. 182f. 221.

eine hervortretende Bedeutung erlangt hat und ob ihre Verwertung bei Propheten und Psalmisten anzusehen ist als eine vergeistigende Umdeutung eines aus kanaanäischem Anschauungskreise Entlehnten.

Kultsitten, die der Idee des Lebens entsprechen, treten bei den Phöniziern in einer Ausdehnung und mit einer Energie auf wie kaum anderwärts. Darstellung der Erzeugung des Lebens in der Ausübung des Geschlechtsaktes als eines kultischen Ritus, Aufnahme von Bräuchen der Trauer um das entschwundene Leben unter die Kulthandlungen, Opferung des Lebens geliebter Menschen sind der phönizischen Religion charakteristisch. Auch die Beschneidung, die für die Phönizier bezeugt ist[1], gehört hierher, da sie doch wohl ursprünglich irgendwie eine Weihe der Zeugungskraft ist. Ob sie, wie Herodot (l. II, 104) meint, bei den Phöniziern von den Ägyptern entlehnt oder aber einheimischer Brauch war, kann dabei unentschieden gelassen werden und läßt sich kaum entscheiden. Dieser Brauch gehört jedenfalls einem weitern Gebiet der Völkerwelt an; aber er paßt nach jener Auffassung hinein in die phönizische Anschauungsweise[2]. Die Entstehung des Lebens und sein Gegensatz, der Tod, stehn hier im Vordergrund der Beobachtung und des Interesses.

Die Kinderopfer, die bei den Karthagern bis in späte Zeiten vorkommen[3], sind nicht etwa gegen das Vorherrschen der Lebensidee in

---

[1] S. dazu EDUARD MEYER, Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft, Jahrg. XXIX, 1909, S. 152.

[2] Opferung der Zeugungskraft, kultische Kastration, die anscheinend ebenfalls in den Kreis dieser Riten hineingehören könnte, ist bei den Aramäern im Kultus von Hierapolis am Euphrat üblich gewesen, läßt sich aber für die Phönizier, so viel ich sehe, nicht nachweisen. Vielleicht ist dieser Brauch in Hierapolis auf althettitischem Boden, wie möglicherweise überhaupt der dortige Kultus, kleinasiatischen, hettitischen Ursprungs. Vgl. NÖLDEKE, Die Selbstentmannung bei den Syrern, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. X, 1907, S. 150ff. Daß der phrygische Attiskult in dieser Handlung gipfelt, unterscheidet ihn von dem Adonisdienst, mit dem er sonst viele Berührungen hat. Der Attiskult ist nicht sowohl eine anbetende Verehrung des Lebens und Wiederauflebens der Natur, die in Freude und Trauer sich äußert, wie der Adonisdienst und überhaupt die phönizische Religion, als vielmehr eine in Paroxysmus geübte Dahingabe dessen, was der lebenerzeugenden Gottheit verwandt ist, zum Zwecke der Vereinigung mit ihr — der eine Kult mehr Sympathie, der andere mehr Ekstase. Was sich im Attiskult mit dem des Adonis berührt, mag auf geschichtlichen Zusammenhang verweisen. Inwieweit es in seinen ersten Anfängen semitisch oder kleinasiatisch ist, läßt sich zur Zeit kaum entscheiden (vgl. unten 3. Teil, II). Die dem Attiskult charakteristische Ekstase mag thrazischen Ursprungs sein.

[3] Ob die Kinderskelette unter Häusern aus altkanaanäischer Zeit, die durch die neuen Ausgrabungen in Palästina zutage gefördert sind, wirklich, wie jetzt meist geschieht, aus Kinderopfern abzuleiten sind (s. dafür die übersichtliche Dar-

der Gottesvorstellung einzuwenden. Man hat sie verstanden als Zeugnis von einem dem Leben feindlichen Gott, und gewiß ist der Gott, der so verehrt wurde, dem Leben Gefahr bringend. Aber jedenfalls zeigt die Dahingabe eines menschlichen Lebens als Opfer an die Gottheit, daß sie das Leben als ein großes Gut wertet. Der grausame Gott, der diese Dahingabe fordert, entspricht allerdings mehr der altsemitischen Gottesvorstellung als der spezifisch phönizischen. Aber man konnte die Opferung menschlichen Lebens ansehn, wenn dies auch vielleicht nicht ihre ursprüngliche Bedeutung war, als Ausdruck des Dankes für die Spendung der Lebens- und Zeugungskraft an den Menschen. Deshalb waren die Menschenopfer speziell Kinderopfer, vielleicht meist Erstgeburtsopfer. Es erscheint übrigens fraglich, ob der Gott, dem die Kinderopfer zunächst galten, ein von Hause aus kanaanäischer Gott war. Diese Opfer werden nach einer bei Philo Byblius erhaltenen, gewiß alten Tradition speziell dem Kultus des „Kronos" von Byblos zugeschrieben, für den wir die Annahme ausländischen Einflusses naheliegend fanden[1].

Die Hervorhebung der Lebensidee in der Übertragung des Geschlechtlichen auf die Gottheit findet sich in volkstümlichen Bildern und Bräuchen der meisten oder vielleicht aller Völker des Altertums, überhaupt wohl aller Völker mit Naturdienst. Ganz besonders tritt in ägyptischen Götterbildern Hinweisung auf die Lebenserzeugung vielfach in phallischen Darstellungen hervor. Eine andersartige Beziehung zur Idee

---

stellung bei VINCENT, Canaan, S. 188 ff.), ist mindestens für verschiedene Fälle zweifelhaft. Auch die unter einem Heiligtum gefundenen Kindergebeine müssen nicht notwendig Opfer sein; es kann sich wohl um allgemeine Begräbnisstätten für Kinder handeln. Vgl. EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2², S. 606 (dessen Begründung ich allerdings nicht durchweg zustimmen kann) und die zurückhaltenden Bemerkungen von G. BUCHANAN GRAY, The excavations at Gezer and religion in ancient Palestine, The Expositor, Series VII, Jahrg. XXXV, 1909, S. 433 ff. Für einzelne Fälle mag in Betracht kommen eine von FRAZER, Adonis², S. 83 vorgeschlagene Erklärung. Indessen die Funde von Gebeinen unter Mauern sind doch wohl nur aus Gründungsopfern zu erklären (so auch GRAY a. a. O.).

[1] Es läßt sich namentlich bezweifeln, ob die Opferung von Kindern im Feuer von Hause aus dem kanaanäischen Baal galt. Vielleicht gehörte sie dem Kultus jenes anscheinend nicht ursprünglich kanaanäischen Gottes, des Hadad, an und ging von da aus in den Baaldienst über oder auch nur in den Kultus des Melkart von Tyrus. Mit diesem ist identisch der karthagische Baal Hamman, dem wahrscheinlich die Kinderopfer der Karthager galten. Hadad mag irgendwie zusammenhängen mit dem Gott, dem die Judäer unter dem Namen Melek Kinderopfer darbrachten, vgl. oben S. 35, Anmkg. 1. Auch scheint mir nach dem, was oben über die Funde von Kindergebeinen bemerkt worden ist, noch einigermaßen zweifelhaft zu sein, ob die nicht durch Feuer vollzogene Opferung der menschlichen Erstgeburt altkanaanäische Sitte war. Die Hebräer könnten diesen Brauch möglicherweise unabhängig von den Kanaanäern in alter Zeit geübt haben.

des Lebens drückt bei den Ägyptern das allen Göttern, männlichen und weiblichen, häufig in die Hand gegebene Henkelkreuz aus, das Hieroglyphenzeichen für „Leben". Die Götter halten es gelegentlich dem begnadeten König entgegen und wollen damit offenbar dem oft für den König ausgesprochenen Wunsche langen Lebens Gewährung verleihen. Es ist sehr wohl denkbar, daß die Ähnlichkeit, die zwischen Vorstellungen der Ägypter und der Phönizier von der Gottheit als der lebengebenden oder auch als der lebenerhaltenden Kraft unverkennbar besteht, auf alten Zusammenhängen und dann wohl vorzugsweise auf ägyptischer Beeinflussung Kanaans beruht. Aber soviel ich sehe, ist es bei den Ägyptern, wo es sich um die Entstehung des Lebens handelt, mehr die zeugende männliche Kraft, die hervorgehoben wird, während bei den Kanaanäern der Gedanke an die gebärende weibliche überwiegt. Es darf dabei nicht unerwähnt gelassen werden, daß einzelne Hinweisungen auf das Geschlechtliche, die sich in andern Religionen finden, in der phönizischen fehlen. So ist aus alter Zeit höchstens ganz vereinzelt ein Beleg dafür bekannt, daß die heiligen Steine auch bei den Phöniziern als Phallen aufgefaßt wären. Es sind aber besonders die bildlichen Darstellungen der weiblichen Gottheit, von denen zu sagen ist, soweit sich nach den wenigen uns erhaltenen Gottesbildern aus alter und später phönizischer Zeit urteilen läßt, daß darin mit verschwindenden Ausnahmen die Nacktheit und Übertreibung des Geschlechtlichen durch keine ästhetischen Rücksichten auch nur primitiver Art abgeschwächt und die Aufdringlichkeit dieser Auffassungsweise nur wenig zurückgedrängt wird durch Hinzufügung anderer Züge, die das Wesen der Gottheit in anderer Weise bezeichnen. Es ist gewiß nicht zufällig, daß sich analoge Darstellungen des männlichen Geschlechts nur etwa für untergeordnete göttliche Wesen finden. Die Lebensentstehung wurde eben vorzugsweise der gebärenden Gotteskraft zugeschrieben[1]. Der männliche Stammes- oder Stadtgott stand, wie wir zu sehen glaubten, zu der Erzeugung des physischen Lebens kaum in einer direkten Beziehung, wurde auch bis in späte Zeiten, ehe Hellenisierungen der Götter aufkamen, anscheinend zumeist ohne Bild nur in dem heiligen Steine verehrt. Mehr als die uns in sehr geringen Resten erhaltenen Gottesbilder besagen die erwähnten Riten. Kultbräuche, die auf Entstehung des Lebens und ebenso andere, die auf seine Vernichtung hinweisen, haben sich zum Teil mit seltener Zähigkeit behauptet bis in die letzten Ausgänge phönizischen Volkstums, nicht gemildert durch

---

[1] Dafür allerdings, daß die sogenannten Schalen oder Napflöcher an den heiligen Steinen auf palästinischem Boden als Darstellungen des weiblichen Geschlechts zu verstehn wären, findet sich keinerlei Anzeichen, und die Art der Anbringung der Löcher macht diese von anderer Seite vorgeschlagene Auffassung durchaus unwahrscheinlich.

eine hohe materielle und geistige Kultur. Gerade die hierher gehörenden unsittlichen und barbarischen Greuel phönizischer Kulte haben den Apologeten der altchristlichen Kirche unter den Nachtseiten der Religionen der alten Welt vor andern willkommenen und mehrfach verwerteten Stoff geboten für ihre Schilderungen von der Schlechtigkeit des Heidentums. Nicht die einzelnen Vorstellungen von der Gottheit als der lebengebärenden und als der auferstehenden und nicht die einzelnen Riten, die darauf verweisen, sind etwas besonderes, die phönizische Religion von andern unterscheidendes, aber die Häufung, Isolierung und zähe Bewahrung dieser Einzelheiten sind an ihr charakteristisch.

Selbstverständlich ist die Religion der Phönizier nicht in der einen Idee des Lebens aufgegangen. Jede Religion, auch die primitivste, äußert sich in einer Mannigfaltigkeit der Anschauungen und Gefühle, die sich nicht unter einem einzigen Gesichtspunkt zusammenfassen läßt. Von dem eigentlich religiösen Leben der Phönizier wissen wir fast gar nichts. Es soll also mit dem hier Gesagten nur zum Ausdruck gebracht werden, daß sich in den uns überlieferten Riten und Gottheitsprädikaten jene Auffassung von der Gottheit als die zentrale widerspiegelt. Auch die von uns hervorgehobene Idee läßt vielfache Variationen von sehr verschiedenartigem religiösen Werte zu. Kultbräuche und Gottesnamen für sich allein kennzeichnen noch nicht die Höhenlage der religiösen Auffassung. Diese kann unter oder über dem Niveau liegen, das durch jenen traditionellen Apparat charakterisiert wird. Mit seiner Vererbung von Generation zu Generation wechselt er die Bedeutung, und nur das ist bedeutsam für alle Zeiten der phönizischen Religion, daß sie niemals die ethische Kraft erlangt hat, auch jene Formen zu wandeln.

In der Vorstellung von dem „großen" Gott der alten Hebräer ist der Gegensatz des Lebens und des Todes kaum vorhanden. Der Stammesgott erscheint bei den Hebräern von Anfang an in einer Unnahbarkeit, die ihn über den Zusammenhang mit dem Wechsel in den Erscheinungen des Erdenlebens hinaushebt, oder es gilt dies doch für diejenige Vorstellung des hebräischen Stammesgottes, an welche die Auffassung von Jahwe bei den Propheten anknüpft. Dabei kommt nicht in Betracht, ob man nun für althebräischen Gottesglauben vorzugsweise an einen Gewittergott denkt, was mir noch immer am nächsten zu liegen scheint, oder an einen Gott des irdischen, etwa des vulkanischen, Feuers mit seinen Begleiterscheinungen[1]. Auch in dem Glauben der

[1] Wenn wirklich, wie behauptet worden ist, die Gewitter in Palästina nicht besonders häufig und stark sind, so sind sie doch auf der Sinai-Halbinsel von außerordentlicher Heftigkeit (vgl. die Schilderung bei EBERS, Durch Gosen zum Sinai[2], 1881, S. 442 ff.) und vermutlich ebenso in den andern umliegenden Wüstenländern, also in den Gegenden, in denen irgendwo der geschichtliche Sinai zu suchen ist. Ein

Araber vor Muhammed, soweit wir ihn aus Resten zu erkennen imstande sind, tritt jener Gegensatz zwischen Leben und Tod nicht besonders hervor. An den phönizischen Baalen glaubten wir in dem komplizierten Gewebe der Vorstellung von ihnen als Aufzug etwas zu finden von dem erhabenen Gott, aber mit dem Einschlag jener andersartigen Gedankenreihe.

Die verschiedenartige Ausprägung dieser Gedanken steht in Zusammenhang mit den verschiedenartigen Verhältnissen der Länder, in denen die Religionen der alten Hebräer und der Araber einerseits und die Religion der Phönizier andererseits in ihrer Besonderheit entstanden zu denken sind. Die ältesten Gottesvorstellungen der Hebräer sind gewiß nicht, wie man es zuweilen angenommen hat, einfach als ein Produkt des Wüstenlebens der hebräischen Stämme zu denken, aber doch spiegelt sich in ihrer Einfachheit und Strenge die Monotonie und Herbigkeit des Lebens der Wüstenbewohner und ihrer Naturumgebung wider[1]. Das

---

Gewittergott scheint bei allen Semiten verehrt worden zu sein. Bei den Nordsemiten tritt als solcher Hadad-Ramman hervor. In der Zeit, wo die Hebräer Kanaan bewohnten, waren dort jedenfalls Vulkane noch weniger zu beobachten als Gewitter; vielleicht aber gab es Vulkane in ihren frühern Sitzen. Ein Gewittergott konnte als Herr des Feuers leicht mit einem Vulkangott identifiziert werden.

[1] Für unsere religionsgeschichtliche Vergleichung ist es m. E. unwesentlich, ob wir uns die Hebräer vor ihrer Einwanderung in Kanaan als nomadisierende Beduinen oder als Halbnomaden — so mit Nachdruck EERDMANS, Alttestamentliche Studien II, 1908, S. 38ff. — vorzustellen haben. Ich sehe nicht ein, wie man aus den Schilderungen der Genesis von der Lebensweise der Patriarchen, die sie allerdings deutlich genug als halbnomadische Schafhirten charakterisieren, eine Folgerung glaubt ziehen zu sollen auf die wirkliche Lebensweise der Hebräer bei und vor ihrer Einwanderung in Kanaan. Es ist doch nicht ausgeschlossen, daß die Erzähler der Genesis das Kolorit ihrer Darstellung andern Verhältnissen entlehnt haben als denen der Vorväter der Israeliten, weil die Verhältnisse, die sie zu ihren Schilderungen benützten, ihnen als antik erschienen. Aber auch wenn die Hebräer bei der Einwanderung in Kanaan Halbnomaden waren — was sehr wahrscheinlich ist, da es den Übergang zum seßhaften Leben erklärt —, so waren sie eben als solche in ihren Anschauungen verschieden von den seit langer Zeit fest angesiedelten Kanaanäern, die schon damals auf einer nicht niedrigen Kulturstufe standen. Ob sich behaupten läßt, daß das wirkliche Nomadentum noch nachlebt, wenn nicht in den Erzählungen der Genesis, so doch in den bei Propheten und Dichtern erhaltenen Erinnerungen an die Vorzeit, wie G. A. SMITH („Have the Hebrews been nomads?“ A reply to Professor Eerdmans, The Expositor, Series VII, Bd. VI, 1908, S. 269f.) annimmt, scheint mir allerdings zweifelhaft. Die gegen diese Annahme von EERDMANS (The nomads again, A reply to Professor G. A. Smith, The Expositor, Bd. VI, 1908, S. 350f.) erhobenen Einwendungen mögen berechtigt sein. Aber das eigentliche Nomadentum ist die Vorstufe des Halbnomadentums. Den Hebräern lag jene Kulturstufe noch näher als den Kanaanäern. Die religiösen Vorstellungen, in welchen sie sich von diesen unter-

gilt auch für die altarabische Religion. Ebenso deutlich hängen jene Kultbräuche und Mythologumena der Phönizier, die sich auf Lebenserzeugung und Tod beziehen, zusammen mit den Verhältnissen Kanaans nach Erdboden und Klima. Schwerlich sind sie in diesem Land erstmals entstanden, sondern gewiß in ihren Anfängen mitgebracht aus frühern Sitzen der Stämme, die sich an der phönizischen Küste niederließen; aber die Ausbildung, in welcher die uns erhaltenen Nachrichten diese Bräuche und Anschauungen zeigen, haben sie doch auf kanaanäischem Boden erhalten. Der Wechsel zwischen Leben und Tod in der Natur tritt hier besonders stark und jäh hervor in dem plötzlichen Vertrocknen der Pflanzenwelt unter den Strahlen der Sommersonne und in dem üppigen Wiederaufleben des Grüns am Ende der Regenperiode.

Die Beobachtung des Zusammenhangs der besondern Färbung religiöser Vorstellungen mit der Landesnatur ist nicht ohne Wert, um in der alttestamentlichen Religion das Althebräische von dem den Kanaanäern Entlehnten zu unterscheiden. Vielleicht könnte man auf demselben Weg in einzelnen Punkten auch dahin gelangen, in dem den Phöniziern und Babyloniern Gemeinsamen Altkanaanäisches und Altbabylonisches auseinanderzuhalten.

War das Land der Kanaanäer in besonderm Maße geeignet, in seiner Natur den Gegensatz von Leben und Tod zur Anschauung zu bringen, so hat dieser Gegensatz vielleicht doch — wofür unsere Untersuchung einige Hinweisungen bieten könnte[1] — schon seit alters in der Religion auch anderer semitischen Völker Gedankenverbindungen erzeugt, die sich nicht ganz ebenso im allgemein menschlichen religiösen Denken beobachten lassen. Wieviel die Phönizier für die Verwertung der Idee des Lebens aus altsemitischen Gedankenkreisen entnommen, wieviel sie dafür von den Ägyptern oder auch von den Babyloniern und vielleicht — wofür sich in Berührungen der Adonisvorstellung mit der des phrygischen Attis ein Anzeichen finden könnte[2] — aus kleinasiatischem Einfluß empfangen haben, jedenfalls haben sie mit ihrer Verwertung jener Idee eine neue religiöse Gesamtanschauung geschaffen. Sie unterscheidet sich unter den semitischen Religionen am meisten von der der alten Araber und der ältesten Hebräer, stellt sich aber auch neben der babylonisch-assyrischen Religion als eine selbständige Bildung dar.

---

schieden, sind leicht aus dem Wüstenleben zu deuten und verweisen nirgends auf Kulturland, auch nicht auf Oasen.

[1] S. unten 4. Teil, III, 2 ff. [2] Vgl. unten 3. Teil, II.

Erster Teil.

Adonis.

I. Die Heimat des Adoniskultus.

1. Der Name Adonis.

Bei den Griechen wird, zuerst von Sappho, und später auch bei Lateinern der Gott Ἄδωνις, „Adonis“ genannt. Die Spuren seines von den Griechen und dann auch von den Römern geübten Kultus weisen für dessen Ausgänge deutlich über Cypern nach Phönizien und besonders nach Byblos. Der Name läßt sich nur verstehn als eine Gräzisierung des westsemitischen אדן „Herr“ oder אדני „mein Herr“[1]. Neben der gewöhnlichen Form Ἄδωνις kommt vereinzelt auch vor Ἄδων[2] und „Adon“[3].

Ob aber die Phönizier einen bestimmten Gott Adon oder Adoni nannten, ist die Frage. In phönizischen Inschriften ist dieser Gottesname als solcher bis jetzt nicht nachgewiesen; אדן, אדני werden für sich allein und in zusammengesetzten Personennamen fast überall deutlich nur als Gottheitsepitheta gebraucht. Das Wort אדן eignet ausschließlich den Phöniziern und Hebräern und wird auch bei den Hebräern auf die Gottheit angewendet; die andern semitischen Völker gebrauchen andere Epitheta, um die Herrscherstellung der Gottheit zum Ausdruck zu bringen. Daß diese Gottesbezeichnung bei den Hebräern schon vor ihrer Niederlassung in Kanaan gebräuchlich war, läßt sich nicht ersehen; sie mögen

---

[1] Ältere Erklärungen des Namens aus dem Griechischen sind so unmöglich, daß sie einer Registrierung nicht mehr bedürfen; vgl. unten 3. Teil, II; ebenda und 1. Teil III, 1 über die Zeit der Aneignung des Adonis bei den Griechen.

[2] Theokrit ed. Wilamowitz, Bucol. Gr., Idyll. 15, 149; Athenäus XIV, 18, 624b; Epigrammatum anthologia Palat. VI, 275, ed. Stadtmueller I, S. 376 (καλὸν Ἄδωνα); Hesychius s. v. (Ἄδωνα· τὸν Ἄδωνιν).

[3] Martianus Capella II, 192.

sie von den Kanaanäern entlehnt haben. Da das Wort im Phönizischen und Hebräischen eine gewöhnliche Bezeichnung auch für den menschlichen Herrn ist und zweifellos erst von dieser Anwendung aus zum Gottheitsepitheton wurde, so ist die undeutliche Etymologie von keiner Bedeutung für das Verständnis seines Gebrauchs auf religiösem Gebiet.

In Weihinschriften steht אדן häufig vor einem Gottesnamen, nur selten nach dem Gottesnamen. Es wird so verbunden mit Baal-Schamem: לאדן לבעל־שמם „dem Herrn, dem Baal-Schamem“ (CIS. 7, 1 Umm-el-awamid, in derselben Inschrift Z. 7 außerhalb der Dedikationsformel אדני בעל־שמם „mein Herr Baal-Schamem“), לאדן לבעשמם (139, 1 Sardinien); mit Esmun: לאדן לאשמן מארח „dem Herrn, dem Esmun M’rḥ (143, 1 Sardinien), לאדני לאשמן־מלק[רת] „seinem Herrn, dem Esmun-Melkart“ (16^b; 23 Cypern); mit Melkart: לאדני למלקרת „seinem Herrn, dem Melkart“ (88, 3 Cypern), לאדן אש לי למלקרת „meinem Herrn, dem Melkart“ (Cypern, Larn. Lap. 2, 9 f. zweimal, 14 f.[1]), לאדנן למלקרת בעל צר „unserm Herrn, dem Melkart, Baal von Tyrus“ (CIS. 122, 1 Malta); mit Ršp: לאדני לר[ש]ף אליית und לאדני לרשף אלהיתם „seinem Herrn, dem Ršp 'א“ (Cypern, Tam. 1, 3 f.; 2, 4 f.[2]), לאדני לרשף־חץ „seinem Herrn, dem Ršp-Ḥṣ“ (CIS. 10, 4 Cypern), לאדננם לרשף מכל „ihrem Herrn, dem Ršp Mkl“ (93, 5 Cypern). Unzählige Male steht אדן in punischen Inschriften in der Weiheformel: לאדן לבעל חמן „dem Herrn, dem Baal Hamman“[3] (vereinzelt dafür לאדן לחמן „dem Herrn Hamman“ 404; 405), in neupunischen Inschriften einige Male auch nur mit בעל verbunden, ohne חמן, in der Weiheformel: לאדן לבעל[4] und einmal in der Formel לאדן לבעל הקדש „dem Herrn, dem Baal des Heiligtums“ (Lidzbarski, Epigraphik, S. 153, Z. 6). Noch nicht sicher festgestellt ist einer von den Gottesnamen, die in den Inschriften zweier neuerdings zu Umm-el-awamid gefundener Statuen mit dem Epitheton אדן verbunden sind — El und wahrscheinlich Osiris: לאדן לאל und לאדן לאס[ר] (Répertoire n. 504). Ausnahmsweise hinter dem zugehörigen Gottesnamen steht אדן in der Weihung לבעל לבנן אדני „dem Baal des Libanons, seinem Herrn“ (CIS. 5, gefunden auf Cypern) und vereinzelt in der Weiheformel für den karthagischen Baal Hamman: לבעל חמן אדן (123, 3 ff.; 123 bis, 3 f.).

---

[1] LIDZBARSKI, Epigraphik, S. 422. [2] EUTING, SBA. 1887, S. 115 ff.

[3] So zu Karthago und Cirta, auch in zwei Inschriften nicht ganz deutlicher Herkunft, die auf Malta gefunden sind, s. EMMANUEL MAGRI, Three Punic inscriptions re-discovered in Malta, Malta 1901, n. 1 und 2, S. 5. 12.

[4] Belege bei LIDZBARSKI, Epigraphik, S. 153, Z. 5 f. und Ephemeris II, S. 186. Ebenso auch in einer neupunischen Inschrift im Museum von Valetta (angeblich von der Insel Malta, aber anscheinend nicht zweifellos echt), die ALBERT MAYR, Die antiken Münzen der Inseln Malta, Gozo und Pantellaria (Programm des K. Wilhelmsgymnasiums in München 1894), S. 17 als noch nicht ediert nennt; vgl. derselbe, Die Insel Malta im Altertum 1909, S. 101 f. 123.

An Personennamen mit אדן kommen vor [א]דנ־אשמן „Herr ist Esmun“ (CIS. 96, 2), אשמנ־אדן „Esmun ist Herr“ (10, 4; 93, 3 f. zweimal; 94, 3 f. zweimal) und אשמנ־אדני „Esmun ist mein Herr“ (42; 43; 44, 1) auf Cypern, die dritte Namensform auch für einen Cyprier in Karthago (Comptes rendus AI. 1899, S. 571), אדנ־בעל „Herr ist Baal“ in Tyrus und noch oft[1], daneben in einer nabatäischen Inschrift aus dem Hauran בעל־אֿדן (CIS. II, 192, 2) und punisch vereinzelt אדנ־בל[2], ferner [אד]נ־שמש „Herr ist der Sonnengott“ auf Cypern (CIS. 88, 6). In allen diesen Fällen ist אדן deutlich Epitheton. Dagegen läßt sich der Name אדנ־פלט auf einem phönizischen Siegel unbekannter Herkunft (Clermont-Ganneau, Études I, S. 85 ff.) nur deuten „Adon hat errettet“ oder „Adon ist Errettung“[3]; אדן ist hier also wie der Eigenname eines Gottes behandelt. Noch bestimmter wäre das für אדני der Fall in dem punischen Personnamen עבד־א[דנ]י in Karthago (CIS. 332, 3), wenn wirklich so zu ergänzen ist.

Dieselben Beobachtungen für die Art der Anwendung der Gottesbezeichnung sind zu machen an keilschriftlich vorkommenden Namen mit *adûni, adûnu*, die offenbar phönizisch sind. Unter den mir dafür bekannten Belegen ist bei zweien diese Herkunft evident; die andern finden sich in assyrischen Geschäftsurkunden (etwa 7. Jahrhundert), wo es sich um Fremde handeln kann[4]. In *Adûni-ba'al* (ein Königssohn von Arvad und ein Fürst von Šiana, einem Lande nicht weit von „Iaudi“) ist nach Analogie anderer phönizischen Namen *ba'al* Subjekt: „Baal ist mein Herr“. Dagegen ist in *Adûni-iḫa, Adûni-ṭûri, Adûni-apla-iddin, Adûnu-nâdin-aplu, Adûnu-mât-uṣur* das *adûni* oder *adûnu* Subjekt: „Adûni ist Bruder“, „Adûni ist mein Fels“, „Adûnu schenkt einen Sohn“, „Adûnu schützt das Land“. Trotzdem kann hier und ebenso in אדנ־פלט das אדן als einfaches Gottheitsprädikat gedacht sein, wie in kanaanäischen Personennamen 'ābî „Vater“ oder „mein Vater“ vielleicht an Stelle des Eigennamens eines Gottes gebraucht worden ist. Der Name *Aduna* für einen König von Arka (Irḳata) in den Amarna-Briefen (ed. Winckler n. 79, Rev. 2, S. 172 f.; n. 119, 10, S. 228 f.; ed. Knudtzon n. 75, 25, S. 378 f.; n. 140, 10, S. 590 f.) ist ein Hypokoristikon, dessen *aduna* sich nach Analogie anderer Namen zweifellos auf die Gottheit bezieht; es bleibt aber unsicher, ob in dem vollen Namen *aduna* Prädikat eines Gottesnamens war oder an Stelle

---

[1] Belege bei LIDZBARSKI, Epigraphik, S. 208; seitdem noch weitere gefunden.

[2] Belege bei LIDZBARSKI a. a. O.

[3] CLERMONT-GANNEAU S. 90 liest „Adoniphelet“ nach Analogie von Ἐλιφαλέτ usw., nicht אדנפלט.

[4] Belege bei ZIMMERN, KAT.[3], S. 398, Anmkg. 2. Die Namen aus den Geschäftsurkunden bei JOHNS, Assyrian deeds and documents, Bd. III, Cambridge 1901, S. 548.

des Gottesnamens stand. Dies *Aduna* der Amarna-Briefe ist, so viel ich sehe, der älteste Beleg für die Gottesbezeichnung אדן[1].

Die Grenzlinie zwischen Gottheitsname und Gottheitsepitheton ist nicht immer bestimmt zu ziehen. Alttestamentliches אֲדֹנָי und in Personennamen *'ădōnî* (so in 'Ădōnî-rām „mein Herr ist erhaben") sind Ersatz des göttlichen Eigennamens, ebenso wahrscheinlich אדן in dem Namen אדנ־שע auf einem hebräischen oder phönizischen Siegel (Comptes rendus AI. 1894, S. 340), worin שע doch wohl Verbum ist, wahrscheinlich = ישע[2]. Auch das ursprünglich als Gottheitsprädikat gebrauchte בעל vertritt zuletzt in phönizischen Personennamen wie חנ־בעל, Hannibal, „gnädig ist Baal" die Stelle des Namens eines bestimmten Gottes. Ein Unterschied im Gebrauch von אדן und בעל in der Anwendung auf die Gottheit besteht darin, daß בעל in der Regel in Verbindung mit dem Namen des Kultusortes gebraucht wird zur Bezeichnung seines Besitzers[3], אדן dagegen immer ohne eine genetivische Verbindung den Herrn schlechthin bezeichnet. Deshalb konnte אדן leichter wie ein Eigenname angesehen werden; das scheinen die Griechen getan zu haben, deren Ἄδωνις als Wiedergabe von אדן oder אדני so gebraucht wird.

In einer Inschrift aus Cirta findet sich: לאדן לבעל אדן ולבעל חמן „dem Herrn, dem Baal Adon, und dem Baal Hamman" (Répertoire n. 329). Hier müßte wohl das zweite אדן als Eigenname zu verstehn sein; aber der Gebrauch zweier אדן von verschiedenem Wert in unmittelbarer Folge, auch die Anwendung von בעל als voranstehendem Epitheton ist auffallend und deshalb wohl eine Verstellung der Titel durch ein Versehen des Steinmetzen oder seiner Vorlage anzunehmen[4]. Bedeutsamer könnte sein, daß in einer lateinischen Inschrift aus der afrikanischen Provincia Proconsularis ein „Muthumbal Balithonis", d. i. מתנבעל בן בעליתן, also ein Punier, als „sacerdos Adonis" vorkommt (CIL. VIII, 1211). Der punische Name des Priesters macht es wahrscheinlich, daß es sich um einen punischen Kult und einen im Punischen so benannten Gott handelt. Sonst kenne ich auf afrikanischem Boden nur noch eine Erwähnung des Adonis in einer lateinischen Inschrift aus dem Gebiet des

---

[1] PINCHES, Hymns to Tammuz, Manchester Memoirs, Bd. XVIII, S. 18, Anmkg. sieht als den ältesten Beleg für den „syrischen Adon, Adoni" an einen Siegelzylinder im Besitz des Lord Southeck, worauf keilschriftlich genannt wird *Gištin* (?) *aduni*. Ich weiß nicht, wonach der Zylinder sich datieren läßt. *Aduni* ist jedenfalls Genetiv zu dem Namen der Göttin *Geštin* oder *Geštin-anna*, die in den Tammuzliedern als Schwester des Tammuz erscheint (s. ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 213). Ob *aduni* hier Gottesname ist, vermag ich nicht zu entscheiden.

[2] PHILIPPE BERGER, Comptes rendus AI. a. a. O.: „celui qu'Adon secourt".

[3] Vgl. oben S. 24 und Artikel „Baal" PRE.[3], Bd. II, 1897, S. 325 ff.

[4] Vgl. LIDZBARSKI, Ephemeris I, S. 40.

alten Neferis, die dem Anfang des dritten nachchristlichen Jahrhunderts angehört und nicht als punischer Herkunft zu erkennen ist. Sie beginnt: „Adoni aug. sac. pro salute Imp. Caes. L. Septimi Severi" (Comptes rendus AI. 1904, S. 555); Namen der Weihenden werden nicht genannt. Bei den Karthagern scheint die Stelle des in Byblos verehrten Adonis im allgemeinen der sidonische Esmun eingenommen zu haben. Jedenfalls besagt auch das „Adonis" der ersten Inschrift nicht, daß die Punier von Hause aus einen bestimmten Gott (אדנ(י nannten, sondern kann, auch unter der Voraussetzung, daß es sich hier um einen punischen Kult handelt, daraus zu erklären sein, daß die Punier in späterer Zeit nach dem Vorbild der Griechen und Römer auf einen bestimmten Gott das Prädikat (אדנ(י speziell anwandten[1].

Neben der Bezeichnung „Adonis", die bei Griechen und Lateinern deutlich einem bestimmten Gott der Phönizier beigelegt wurde[2], kennen wir keinen eigentlichen Eigennamen für eben diesen Gott. Es ist allerdings vermutet worden, daß sein Eigenname אשמן, Esmun, gewesen sei. Das beruht auf der richtigen Beobachtung, daß die Aussagen über Esmun und Adonis zum Teil identisch oder nahe verwandt sind; es läßt sich aber an eine in zwei verschiedenen Gestalten repräsentierte gemeinsame Idee denken. Jedenfalls hat die zugrunde liegende Idee in Esmun, dem Gott von Sidon, in Sidon selbst und vorzugsweise auf karthagischem Boden eine wesentlich andere Entwickelung erfahren als in dem Adonis, den die Griechen speziell der Stadt Byblos zuwiesen. Deshalb ist, daß auch dieser den Namen Esmun getragen habe, so lange nicht wahrscheinlich, als der Name Esmun sich für den Gott von Byblos nicht belegen läßt. Es wird auf diese Frage weiterhin zurückzukommen sein[3]. Vielleicht ist es gar nicht nötig, nach einem verloren gegangenen Eigennamen des Adonis von Byblos zu fragen. Die Göttin, mit der er ständig verbunden wird,

---

[1] In alten syrischen Inschriften aus Soghmatar in der Umgegend von Harran (vielleicht 3. Jahrhundert) kommt der Personname ܐܕܘܢ vor, ebenso in syrischer Literatur als christlicher Name (POGNON, Inscriptions sémitiques de la Syrie, Paris 1907, S. 31. 33). Darin scheint der Gottheitsname oder das Gottheitsepitheton *'ādōn* zu erkennen zu sein wie in dem oben S. 67 angeführten Namen *Aduna* der Amarna-Briefe. Der syrische Name ist keinenfalls ein altaramäischer, da ארון sich im Aramäischen nicht nachweisen läßt. Der Name wird aus einem phönizischen entstanden sein oder kann der Kurzform eines babylonischen Namens entsprechen, der das phönizische *'ādōn* enthielt (vgl. die keilschriftlichen Namen mit *adûni*, *adûnu* oben S. 67). Weniger wahrscheinlich ist, daß der syrische Name einem griechischen Personnamen Ἄδωνις (Corp. inscript. Attic. I, 324c II, 36f.) nachgebildet ist. Keinenfalls kann er in Frage kommen als Zeugnis für ארן in dem Werte des wirklichen Namens einer Gottheit, da ursprünglich phönizisches ארן als Kurzform (wie *Aduna*) ebensogut das Prädikat als das Subjekt der vollen Namensform repräsentieren kann.

[2] S. unten 1. Teil, I, 2 und 3. [3] S. unten 3. Teil, I.

scheint keinen andern Namen gehabt zu haben als das Prädikat בעלת גבל „Herrin von Gebal", denn dieses wird wie ein Eigenname behandelt mit davor tretendem neuem Prädikat in הרבת בעלת גבל „die Herrin Baalat-Gebal" (CIS. 1, 2. 15), רבתי בעלת גבל „meine Herrin Baalat-Gebal" (ebend. Z. 3 zweimal, 7 zweimal). Dabei ist aber doch die appellativische Bedeutung von בעלת bewußt geblieben, wie die Hinzufügung des Ortsnamens zeigt. In Ägypten, wo die Baalat von Gebal seit alten Zeiten bekannt war, hat man für sie nicht etwa das Fremdwort בעלת in einer Umschreibung beibehalten sondern übersetzt: *nbt kpnj* „Herrin von Byblos"[1], und Rib-Addi von Gebal schreibt in seinen Briefen den Namen in babylonisierter Form: *bêlit ša gubla* (Amarna-Briefe ed. Winckler n. 53 ff., S. 124 ff.; ed. Knudtzon n. 68 ff., S. 360 ff.). Es gab offenbar keinen eigentlichen Eigennamen für die Göttin. Einmal kommt in den Briefen Rib-Addi's *bêlit* für sich allein als Bezeichnung der Göttin von Byblos vor (ed. Knudtzon n. 132, 55, S. 562 f.[2]). Ebenso haben nachmals ständig die Syrer, in Erinnerung an die babylonische Bêlit, den Namen Balti für sich allein mit Weglassung des Ortsnamens wie einen Eigennamen auf die Göttin von Byblos angewendet. Auch der Gott von Tyrus hatte zum Namen nur das Prädikat *melḳart* „König der Stadt". Dem Prädikat *'ādōn* für den Liebling der Göttin von Byblos konnte nicht, wie in diesen Fällen, eine genetivische Bestimmung nach dem Orte hinzugefügt werden, abgesehen von der Bedeutung des Wortes auch deshalb nicht, weil Adonis zu der Stadt Byblos als solcher in keiner Beziehung stand[3]. So scheint denn das ganz allgemeine *'ādōn* für sich allein zum Eigennamen geworden zu sein.

Der so Benannte wird damit nur überhaupt bezeichnet als in die Reihe der höhern Wesen gehörend; denn das Epitheton *'ādōn* ist in der Terminologie der phönizischen Religion noch weniger individualisierend als *ba'al* und die andern Gottesepitheta. Es kann allen andern Titeln als eine noch allgemeinere Ehrenbezeichnung vorangestellt werden wie *rabbat* „Herrin" der speziellen Benennung einer Göttin. Daß Adonis in anderer Weise nicht benannt worden zu sein scheint, ist noch etwas auffallender als die Benennung der großen Göttin von Byblos als Baalat und die der Hauptgötter anderer Orte als Baal, da diese beiden Bezeichnungen durch Hinzufügung des Ortsnamens zu Eigennamen werden. Die unbestimmte Bezeichnung des Gottes von Byblos mit *'ādōn* mag darin begründet sein, daß Adonis, wie wir weiterhin sehen werden, nicht zu den eigentlichen Göttern gehört, sondern eher

---

[1] Die Belege s. unten 1. Teil, V.

[2] Vgl. die Ergänzung n. 86, 29, S. 414 f. Daneben zähle ich in den Briefen Rib-Addi's den vollen Namen *bêlit ša gubla* ohne unsichere Ergänzungen 34 mal.

[3] S. unten 1. Teil, IV, 6.

zu einer Klasse von Wesen sehr unbestimmter Art, die wohl über den Menschen, aber unter den großen Göttern stehn und weniger Individualität besitzen als diese[1].

Aus der alttestamentlichen Anwendung des Wortes אדן als Gottesbezeichnung in den Personennamen אֲדֹנִירָם (I Kön. 4, 6; 5, 28[2]) und אֲדֹנִיקָם (Esr. 2, 13 u. öfters) läßt sich nicht ersehen, ob die Israeliten dabei ursprünglich an eine bestimmte so benannte Gottheit dachten oder von jeher an ein Epitheton Jahwe's wie in dem für sich allein gebrauchten אֲדֹנָי und in den Personennamen אֲדֹנִיָּהוּ (I Kön. 1, 8 ff. u. öfters) oder אֲדֹנִיָּה (I Kön. 1, 5. 18. II Sam. 3, 4 u. öfters) „mein Herr ist Jahwe". Für den erst in später Zeit zu belegenden Namen Adoniḳam ist die ausschließliche Beziehung auf Jahwe das wahrscheinliche. Ist in dem Namen Adoniram an einen andern bestimmten Gott gedacht worden, so war er vermutlich von den Kanaanäern her entlehnt. In den im Alten Testament als kanaanäisch vorkommenden Personennamen אֲדֹנִיצֶדֶק (Jos. 10, 1. 3) und dem vielleicht danach zu verbessernden אֲדֹנִיבֶזֶק (Richt. 1, 5 ff.) ist אדני nicht deutlich Bezeichnung eines bestimmten Gottes; צדק kann als Epitheton oder als Eigenname eines Gottes verstanden werden, also bedeutet אדניצדק entweder „Adoni ist gerecht" oder „mein Herr ist (der Gott) Ṣdḳ"[3].

2. Der Adonis von Byblos und Aphaka.

Griechen und Römer sprechen das Bewußtsein aus, daß der bei ihnen geübte Adoniskult von Hause aus den Phöniziern oder Syrern angehört. Speziell wird ein zu Byblos und im Libanon verehrter Gott als Ἄδωνις oder auch „Adon" bezeichnet.

Der älteste direkte Beleg für den Adonis von Byblos ist, so viel ich sehe, die Aussage Strabo's (l. XVI, 2, 18 C. 755), der von Byblos sagt: ἱερά ἐστι τοῦ Ἀδώνιδος und den Fluß Adonis bei Byblos erwähnt (l. XVI, 2, 19 C. 755). Jener Bezeichnung von Byblos entspricht es allerdings nur zum Teil, daß auf den Münzen der Stadt seit Antiochus Epiphanes die Bezeichnung לגבל קדשא „des heiligen Gebal" gewöhnlich ist[4] und

---

[1] Vgl. oben S. 13; s. weiteres unten 1. Teil, IV, 6.

[2] Die Namensform ist im Königsbuch nicht sicher; Salomo's Fronmeister Adoniram ist vermutlich identisch entweder mit dem unter Rehabeam genannten Hadoram oder dem unter David genannten Adoram, und diese Namensformen sind trotz der Septuaginta-Lesarten schwerlich Verstümmelungen von אדנירם, sondern enthalten eher den Gottesnamen Had(ad), Addu, der durch das den Israeliten geläufige und nicht heidnisch klingende אדני ersetzt wurde, vgl. Artikel „Hadoram" PRE.³, Bd. VII, 1899, S. 300, 9 ff.

[3] Vgl. unten 2. Teil, V, 1, 2.

[4] Rouvier IV, S. 42 ff. n. 651—655. 657—661. 663. 665—667. 670—675. 677 f.

ebenso seit Commodus ιερας Βυβλου[1]. Auf keiner Münze findet sich ein direkter Hinweis auf den Adonis[2]. Die Götterbilder neben jenen Legenden stellen entweder einen Kronos oder noch häufiger und in der spätern Zeit immer eine weibliche Gottheit dar. Die Angabe also, daß Byblos dem Adonis heilig sei, ist wohl Auslegung Strabo's. Sie bezieht sich auf die richtige Beobachtung von Adoniskult in Byblos, der aber nur eine Seite des Kultus der großen mit Adonis verbundenen Göttin gewesen ist. — Der Zusammenhang des Adonis mit Byblos ist indirekt schon früher bezeugt durch die Bezeichnung des Theias (Θε[ιας]), des Vaters des Adonis, als Βυβλι[ος] bei Kleitarchos im 4. Jahrhundert[3]. Adonisdienst zu Byblos wird ferner vorausgesetzt von Martianus Capella (l. II, 192), der den „Byblius Adon" nennt. Ein Scholion zu Lykophron's Kassandra v. 829 (ed. Scheer II, S. 265) nennt Byblos die Stadt der Myrrha, d. i. der Mutter des Adonis, und schon Lykophron selbst hat zweifellos v. 829 mit Μύρρας ἄστυ Byblos gemeint und in v. 831, der sich auf eine Lokalität in nächster Nähe eben dieser Stadt bezieht, das Grab des Adonis bezeichnen wollen: τὸν θεᾶ κλαυσθέντα Γαύαντος τάφον, denn von Gauas sagt er v. 833: κραντῆρι λευκῷ τόν ποτ' ἔκτανε πτέλας[4], was von Adonis gilt[5]. Nach Antoninus Liberalis (Metam. 34) wurde Smyrna, die Mutter des Adonis, auf dem Berge Libanos geboren als Tochter des Theias, des Sohnes des Belos, und der Nymphe Oreithyia. Ein Scholion zur Ilias (Ε, 385 B, ed. Dindorf Bd. III) und ebenso Eustathius (zu Ilias Ε, 387, ed. Rom. S. 561) beschreiben den Adonis als jagend ἐν τῷ Λιβάνῳ τῆς Ἀραβίας. Auch Suidas s. v. Ἄδωνις weiß noch von einer Beziehung der Adonisklage zum Libanon und zu Byblos: ... καὶ πένθος ἦν ἱερόν, οἷον ἐν Λιβάνῳ τὸ ἐπ' Ἀδώνιδι καὶ Βύβλῳ. Musäus (De Hero et L. v. 48, ed. Dilthey S. 3) redet zwar nicht von Adonisverehrung auf dem Libanon, aber von Adonisverehrern aus dem Libanon. Eustathius (zu Dionysius Perieget. v. 912, Geogr. Graeci minor. ed. C. Müller II, S. 376) berichtet: Ἡ δὲ Βύβλος κτίσμα καὶ αὐτὴ Κρόνου, Ἀδώνιδος ἱερά.

Den Fluß Adonis nennen außer Strabo für die Nähe von Byblos Plinius (Nat. hist. V, 19 [17], 78), Ptolemäus (Geogr. V, 14, 3) und Lucian (Syr. dea 8). Nonnus redet von dem Flusse des Adonis in der Nähe von Byblos (Dionys. 3, 109; 20, 144; 31, 127) und sagt bei Erwähnung

[1] ROUVIER IV, S. 42ff. n. 682—688. 690—695. 697—713. 715—718.

[2] Vgl. jedoch über Horus und Harpokrates auf den Münzen unten 1. Teil, IV, 6.

[3] Bei Stobäus, Florileg. ed. Gaisford t. 64, 36. S. dazu GREVE, De Adonide, S. 6, Anmkg. 1 und daselbst spätere Belege für Theias als Byblier.

[4] Ein Scholion (ed. Scheer II, S. 265) bemerkt dazu: πτέλας δὲ ὁ κάπρος παρὰ Λέλεξι.

[5] S. unten 1. Teil, IV, 2. Über den Namen Γαύας s. unten 1. Teil, I, 3.

dieses Flusses von dem Adonis: ἱμερόεις γὰρ ἐκ Λιβάνου νέος οὗτος (ebend. 4, 81 f.); mit Bezug auf diese Herkunft bezeichnet er den Adonis als Ἀσσύριος, d. h. der syrische (ebend. 31, 127; 41, 157; 42, 376 f.). Den Fluß Adonis nennt als Fluß von Aphaka im Libanon in der Umgegend von Byblos Sozomenus (l. II c. 5, Migne, SG. 67, Sp. 948), als einen Fluß des Libanons Johannes Lydus (De mensib. IV, 44 [64], ed. Wuensch S. 119). In der Nähe von Aphaka ist eine Inschrift gefunden worden: „. . . a flmuine (sic) Ad[oni]“ (CIL. III, 178).

Der wichtigste Zeuge für den Kult dieses Gottes zu Byblos ist Lucian von Samosata, der ihn in der Schrift „De Syria dea“ § 6 ff. ausführlich bespricht. Ich nehme mit andern neueren an, daß die Schrift „De Syria dea“, die unsere Untersuchung vielfach zu benützen hat, von Lucian verfaßt ist. Sie würde ihren besondern Wert für die Kenntnis syrischer und phönizischer Religion behalten, auch wenn ihr Verfasser unbekannt wäre; denn daß er sehr genau unterrichtet ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Da aber der schalkhafte Ton, mit dem er die Kulte bespricht, durchaus für Lucian paßt, liegt kaum ein Grund vor, an dessen Autorschaft zu zweifeln[1]. Die „Orgien“ des Adonis lernte der Verfasser kennen im großen Tempel der Aphrodite von Byblos. Es ist dies wahrscheinlich der Tempel, der sich abgebildet findet auf dem Revers von Münzen mit dem Kopf des Macrinus; um das Tempelbild die Umschrift ιερας Βυβλου[2]. Lucian berichtet von den Feiern: „Sie sagen nämlich, daß die Geschichte des Adonis mit dem Eber sich in ihrer Gegend ereignet habe, und zur Erinnerung an sein Leiden kasteien sie sich jedes Jahr und weinen und vollziehen Orgien und legen sich große Trauerübungen auf in jener Gegend. Wenn sie aber genug geklagt und geweint haben, bringen sie zuerst dem Adonis ein Totenopfer dar als einem gestorbenen; hernach aber am folgenden Tage bezeichnen sie ihn als einen lebenden καὶ ἐς τὸν ἠέρα πέμπουσι“. Von dem Sinne dieser letzten Angabe wird an späterer Stelle zu reden sein[3]. Lucian's Schilderung fährt dann fort: „Auch scheren sie sich die Köpfe wie die Ägypter, wenn der Apis gestorben ist. Welche aber von den Weibern sich nicht scheren lassen wollen, die zahlen folgende Buße: an einem Tage stellen sie ihre Schönheit zum Verkauf; der Markt steht aber nur den Fremden offen, und der Lohn wird der Aphrodite als Opfer dargebracht“ (§ 6). Auch in der Schrift „Deorum dialogi“ (c. 11, 1) erwähnt Lucian als

---

[1] Vgl. das Urteil von NÖLDEKE, ZDMG. XLII, 1888, S. 473, Anmkg. 4 nach dem Vorgang von JACOB BURCKHARDT.

[2] Bei ROUVIER IV, S. 53 f. n. 697, Taf. B[1] 3. Die Identität des auf den Münzen dargestellten Tempels mit dem der „Aphrodite“, d. i. Baalat, hat schon RENAN, Mission, S. 177 vermutet.

[3] S. unten 1. Teil, III, 2.

dem Libanon angehörend einen Liebhaber der Aphrodite, den er, ohne den Namen Adonis zu nennen, als τὸ 'Ἀσσύριον ἐκεῖνο μειράκιον, d. h. als Syrer, und als auch von der Phersephatte geliebt bezeichnet.

Nach Gebal oder Byblos verweist die syrische Apologie, die den Namen des Melito trägt, den Gott Tammuz[1] (ܬܡܘܙܐ). Gemeint ist damit deutlich derselbe Gott, den die Griechen Adonis nennen. Balti, die den Tammuz liebt, tritt hier als Königin von Cypern auf, d. i. als Aphrodite; ihr ist speziell auf Cypern Adonis beigesellt[2]. Balti ist die alte Göttin Baalat-Gebal, die schon in den Amarna-Briefen genannt wird und in ägyptischer Entlehnung aus noch viel frühern Zeiten bekannt ist. Eben sie meint demnach Lucian mit seiner „Aphrodite" von Byblos. Die Apologie ermöglicht keine sichere Zeitbestimmung ihrer Abfassung; vermutungsweise wird sie unter Caracalla angesetzt. Ihr Bericht lautet (Corp. apologetarum ed. Otto IX, S. 504 f. 426): „Die Phönizier verehrten Balti, die Königin von Cypern, weil sie den Tammuz liebte, den Sohn des Kutar, des Königs der Phönizier. Und sie verließ ihr Königreich und wohnte zu Gebal, einer Festung der Phönizier . . . Weil sie vor Tammuz Ares geliebt und mit ihm Ehebruch begangen hatte, überraschte sie ihr Gatte Hephästos, wurde eifersüchtig und tötete den Tammuz auf dem Berge Libanon, als er Jagd auf Wildschweine machte. Von dieser Zeit an blieb Balti zu Gebal und starb in der Stadt Aphaka, wo Tammuz begraben war."[3]

Nahe mit den Angaben des Pseudo-Melito berührt sich der Bericht über Tammuz bei dem Nestorianer Theodor Bar Koni aus Kaschkar, für dessen Zeit man zwischen dem 6., 7. und 8. Jahrhundert schwankt, in seiner Erläuterung von Ezechiel c. 8, 14[4]. Seine Darstellung enthält aber auch Details, die sich bei Pseudo-Melito nicht finden oder von ihm abweichen. Theodor Bar Koni erzählt folgendes[5]: „Dieser Tammuz (ܬܡܘܙܐ) war, sagt man, ein Hirt und liebte ein Weib, das wegen seiner Schönheit berühmt und gefeiert war. Sie war von der Insel Cypern und hieß Balti, ihr Vater Herakles[6], ihre Mutter

---

[1] Ich schreibe den Gottesnamen überall nach der uns aus dem Alten Testament (Ez. 8, 14) geläufig gewordenen Aussprache.

[2] S. unten 1. Teil, I, 3.

[3] S. zu dieser Stelle aus Pseudo-Melito: RENAN, Mémoire sur l'origine . . . de l'Histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon, Mémoires de l'Institut, Acad. des Inscriptions, Bd. XXIII, 2, 1858, S. 319 ff.

[4] Aus einer Handschrift mitgeteilt von POGNON, Inscriptions sémitiques, S. 180 ff. Für die Zeit des Theodor Bar Koni: Die Scholien des Theodor Bar Kônî zur Patriarchengeschichte, herausggb. von M. LEWIN 1905, S. XIV ff.

[5] Ich schließe mich im wesentlichen der von POGNON gegebenen Übersetzung an.

[6] Bei Herakles ist hier vielleicht an den Zusammenhang des tyrischen Herakles, d. i. des Melkart, mit Asteria, d. i. Astarte, gedacht, deren Pendant die Balti von

Arnis[1] und ihr Gatte Hephästos. Sie floh mit Tammuz, ihrem Geliebten, in die Libanonberge. Eben sie nannte man auch Estra (Astarte, Planet Venus); denn ihrer Verderbtheit wegen hatte ihr Vater ihr diesen Namen gegeben. Ihr Vater beweinte sie sieben Tage im Monat Tebet (Januar) . . .[2]. Hephästos, ihr Gatte, verfolgte sie in die Libanonberge. Tammuz begegnete ihm und tötete ihn; aber auch er starb, zerrissen von einem Eber. Jene Buhlerin aber starb wegen der Liebe, die sie für Tammuz empfand, aus Schmerz über seinem Leichnam. Ihr Vater veranstaltete, als er ihren Tod erfuhr, eine Trauerfeier im Monat Tammuz, und auch die Eltern des Tammuz beweinten diesen."[3]

Wir haben kein Anzeichen dafür, daß ein Gott von Byblos oder im Libanon oder überhaupt irgendein phönizischer Gott mit dem aus Babylonien stammenden und bei den Syrern verbreiteten Namen Tammuz bezeichnet worden wäre; wohl aber ist der von den Griechen Adonis genannte Gott, wie wir weiterhin sehen werden[4], bei christlichen Schriftstellern seit Origenes vielfach mit Tammuz identifiziert worden. So ist anzunehmen, daß der Verfasser der syrischen Apologie und ebenso Theodor Bar Koni, die offenbar aus gemeinsamer Quelle schöpften, den Namen Adonis durch den ihnen geläufigen syrischen Gottesnamen ersetzt haben. Im übrigen werden wir weiterhin wahrscheinlich finden, daß beide nach ältern Vorgängern den ursprünglich wohl sehr einfachen phönizischen Mythos mit Zügen bereichert haben, die ihm fremd waren. Theodor Bar Koni kann nicht etwa von Pseudo-Melito abhängig sein; denn, abgesehen davon, daß er mehr gibt als dieser, hat er in der Darstellung vom Tode des Tammuz durch den Eber das ursprünglichere gegenüber der Angabe von der Tötung durch Hephästos auf der Eberjagd bei Pseudo-Melito[5]. Dagegen hat dieser die ältere Auffassung in dem Bericht über die Schicksale der Balti nach dem Tode des Tammuz: daß sie zu Aphaka gestorben sei, ist von euemeristischem Standpunkt aus die einfachste Auslegung für die Tatsache, daß Aphaka bis in die

---

Byblos ist; aber anderwärts ist der tyrische Herakles ein Sohn der Asteria (Athenäus IX, 47, 392d; Cicero, De natura deorum III, 16, 42; vgl. dazu unten 2. Teil, V, 4, 4).

[1] Sollte dieser Name ܐܪܢܝܣ für die Mutter entstanden sein durch Mißverständnis und Korrumpierung aus ܐܪܝܣ „Ares" als dem Namen des frühern Liebhabers der Balti bei Pseudo-Melito?

[2] Die ausgelassene Stelle handelt von der Bereitung bestimmter Brotkuchen im Monat Tebet.

[3] Es folgt ein Bericht über Herstellung von Bildern der Balti und ihre Beziehungen zum Sterne Venus. Die Angabe, daß ein Bild der Balti, des „Venusplaneten", nach Arabien geschickt und der Venusplanet dort verehrt worden sei, beruht auf Kenntnis von der Verehrung der arabischen Göttin Al-Uzza als des Venusplaneten; für diesen wird sie von Isaak von Antiochia im 5. Jahrhundert erklärt.

[4] S. unten 1. Teil, II, 1. [5] S. unten 1. Teil, IV, 2.

späteste Zeit der Hauptsitz des Balti-Kultus geblieben ist. Die Angabe Theodor's vom Tode der Balti über dem Leichnam des Tammuz wird nicht mehr sein als eine romanhafte Zutat. Von dem Zusammenhang des Mythos speziell mit Gebal und Aphaka weiß Theodor nichts mehr.

Vielleicht hat aus der Darstellung des Theodor Bar Koni der syrische Lexikograph Bar Bahlul um die Mitte des 10. Jahrhunderts (s. v. ܬܐܡܘܙ, ed. Duval Sp. 2070[1]) seine Angaben über Tammuz geschöpft, den er (s. v. ܐܕܘܢܝܣ Sp. 35, 21 f.) für identisch mit Adonis erklärt. Er bezeichnet ihn nicht nur als einen Jäger sondern auch (was Pseudo-Melito nicht hat), ebenso wie Theodor, als einen Hirten. Eine Lokalität für den Mythos gibt er in keiner Weise an; aber seine Erwähnung der Balti als der Geliebten des Tammuz-Adonis verweist deutlich auf Byblos. Übereinstimmend mit Theodor berichtet er, daß Tammuz die Balti ihrem Mann entführte. Als dieser ausging, sie zu suchen, tötete ihn Tammuz. Aber in der Wüste traf diesen ein wildes Schwein und zerriß ihn.

An den Tod des Adonis von Byblos hat ohne Frage Philo Byblius gedacht, wenn er von dem Ἐλιοῦν καλούμενος Ὕψιστος, der zusammen mit der θήλεια λεγομένη Βηρούθ in der Gegend von Byblos wohnte (fr. 2, 12, S. 567), dem Vater des später Uranos genannten Ἐπίγειος ἢ Αὐτόχθων und der Ge (fr. 2, 12 f., S. 567), berichtet: ἐν συμβολῇ θηρίων τελευτήσας ἀφιερώθη (fr. 2, 13). Die Tiere, die ihn umbringen, sind Verallgemeinerung des Ebers, den wir bei Lucian als die Todesursache des Adonis angedeutet fanden und den der griechische Adonismythos fast allgemein in diesem Zusammenhang nennt[2]. Freilich nimmt es sich neben der bei den Griechen feststehenden Vorstellung von Adonis als einem schönen Jüngling seltsam aus, daß Philo den Hypsistos als Vater von Uranos und Ge bezeichnet. Die Vorstellung von Adonis als in der Jugendblüte gestorbenem ist fraglos alt, da nur so, wie wir weiterhin sehen werden[3], der Mythos seines Todes eine Erklärung findet; Philo hat wahrscheinlich den Adonis mit einer andern Gottesvorstellung, vermutlich mit dem „Kronos" von Byblos, zusammengeworfen. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß er den Adonis Ἐλιοῦν, d. i. עֶלְיוֹן, nennt[4].

---

[1] Vgl. CHWOLSON, Ssabier, Bd. II, S. 206 f.

[2] S. unten 1. Teil, IV, 2. [3] S. unten 1. Teil, IV, 4 und 6.

[4] Die Auslegung des Ἐλιοῦν geradezu als Adonis, so viel ich sehe, zuerst bei RENAN, Mémoires de l'Institut, Acad. des Inscriptions, Bd. XXIII, 2, S. 269 f. MOVERS, Artikel „Phönizien" S. 390 wollte in dem Eliun nur einen dem Adonis verwandten Gott erkennen, indem er den Kult des Eliun nicht nach Byblos selbst sondern in die „Nähe von Byblos" verlegte; aber περὶ Βύβλον bei Philo Byblius fr. 2, 12, S. 567 will doch wohl besagen, daß der Kult des Eliun und der Beruth nicht nur auf die Stadt Byblos beschränkt war. Vielleicht beruht es auf Identifizierung des Adonis mit dem Eliun-Hypsistos, daß in einem Orakel an die Rhodier bei Sokrates, Hist. ecclesiast. III, 23 (Migne, SG. 67, Sp. 448) Adonis bezeichnet wird als θεὸς μέγας. Der in eben

Mit dem Eliun-Hypsistos ist wohl identisch der 'Αγρούηρος oder 'Αγρότης Philo's (fr. 2, 10, S. 567), weil Philo von ihm sagt: παρὰ δὲ Βυβλίοις ἐξαιρέτως θεῶν ὁ μέγιστος ὀνομάζεται, was zu der Lokalität und dem Namen des Hypsistos stimmt[1]. Von Agruëros und seinem Bruder Agros leitet

---

diesem Orakel mit Adonis identifizierte phrygische Attis wird in einer römischen Inschrift vom Jahr 370 n. Chr. ὕψιστος genannt ("Αττει θ'ὑψίστῳ, Inscript. Graecae Siciliae et Italiae, ed. Kaibel n. 1018; beruht vielleicht diese Bezeichnung des Attis darauf, daß Kybele mit dem θεὸς ὕψιστος, nämlich dem Gott Israels, zusammengestellt wurde? vgl. zu dieser Zusammenstellung CUMONT, Les religions orientales dans le paganisme Romain², Paris 1909, S. 331 f., 30). Aus Gebeil, dem alten Byblos, und seiner Umgebung kenne ich zwei Inschriften mit einer Widmung an den Zeus Hypsistos, die schon angegeben sind bei SCHÜRER, Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον ebendaselbst, SBA. 1897, S. 210: Διῒ οὐρανίῳ ὑψίστῳ Σααρναίῳ ἐπηκόῳ (RENAN, Mission, S. 234); auf einem Altar: Διῒ ὑψίστῳ Πεκουλιάριος Μάρθας... (DUSSAUD, Voyage en Syrie, Revue archéolog., Série III, Bd. XXVIII, 1896, S. 299; neuerdings mit genauerm Eingehn auf das dazu gehörende Gottesbild besprochen von RONZEVALLE, Quelques monuments de Gebeil-Byblos et de ses environs, Revue Biblique internationale, Bd. XII, 1903, S. 405 ff.). Die Reliefdarstellung des Gottes über der zweiten Inschrift läßt nicht an Adonis denken: der Gott ist bärtig und scheint Szepter und Blitz neben sich zu haben. Der Zeus Hypsistos in Byblos entspricht, wenn er nicht etwa auf jüdischem Einfluß beruht, gewiß dem El-Kronos von Byblos; der Zeus Saarnaios der ersten Inschrift war allerdings nach seinem Beinamen der Gott einer andern Stadt, wurde aber wohl mit dem Hypsistos von Byblos identifiziert. Auch El-Kronos könnte übrigens seine Bezeichnung als 'Ελιοῦν dem Judentum verdanken. Aber doch liegt in dem Namen des Σαμημροῦμος ὁ καὶ Ὑψουράνιος (so zu lesen) bei Philo Byblius (fr. 2, 7, S. 566) ein entsprechender Gottesname vor, der nicht aus dem Judentum abzuleiten ist. Davon daß der Zeus Hypsistos einer jener Inschriften mit Adonis identifiziert worden wäre, ist nichts zu bemerken. 'Ελιοῦν, עֶלְיוֹן kann in der Bedeutung, nicht „der Höchste" (dem Range nach), aber „der Hohe", d. h. der in der Höhe Wohnende, sehr wohl ein altkanaanäischer Gottesname sein, den die Hebräer auf Jahwe übertragen hätten; vgl. EDUARD MEYER, Die Israeliten 1906, S. 283 f., Anmkg. 6; WESTPHAL, Jahwes Wohnstätten (Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft XV, 1908), S. 258 ff. — Eine Inschrift aus Kalaʿat Fakra im Libanon, dem ersten nachchristlichen Jahrhundert angehörend (CIG. III, 4525), nennt einen μέγιστος θεός (ἐπὶ Θολὸμ ʽΡαββόμου ἐπιμελητοῦ ἐκ τ[ῶ]ν τοῦ μεγίστου θεοῦ [ᾠ]κοδομήθη). Daß hier an Adonis zu denken sei, wird durch nichts als etwa nur durch die Herkunft der Inschrift aus der Nachbarschaft von Aphaka nahegelegt; der in der Inschrift mit dem μέγιστος θεός in Verbindung gebrachte Θολόμ könnte ein Jude sein (Bartholomäus). Ebensowenig ist bei dem Διῒ μεγίστῳ in andern Weihinschriften aus der Umgegend von Byblos, die RENAN, Mission, S. 223 f. (vgl. S. 235) mitteilt, durch irgendetwas die Beziehung auf Adonis wahrscheinlich gemacht, vielmehr überall entweder an jüdischen Einfluß oder an den El-Kronos zu denken, den, soviel wir bis jetzt sehen können, nur Philo Byblius mit dem Adonis konfundiert zu haben scheint.

[1] Studien I, S. 36, Anmkg. 1. An Adonis hat für den Agruëros schon MOVERS Bd. I, S. 225 f. gedacht.

Philo ab die ἀγρόται καὶ κυνηγοί[1]; Adonis ist im Mythos bei den Griechen ein Jäger[2], und auch seine Kombination mit dem Ackerbau ließe sich erklären, da er, wie wir sehen werden[3], ebenso wie der babylonische Tammuz, das Wachstum der Pflanzenwelt repräsentiert und von den spätern zuweilen speziell als der Gott des reifenden Getreides aufgefaßt worden ist[4].

Wahrscheinlich beziehen sich auf den Adonismythos Felsskulpturen zu Ghineh[5] und Maschnaka[6] in der Umgegend von Byblos[7]. Zu Ghineh ist deutlich der Kampf eines Mannes mit einem Bären dargestellt[8], da-

[1] Damit kann man aber nicht vergleichen, wie MOVERS, Artikel „Phönizien" S. 390, Anmkg. 67 es tut: Ἄγριος οὗτος Ἄδωνις in einem Epigramm unter dem Namen Julian's des Ägypters (6. Jahrh. n. Chr.), Epigrammatum anthologia Palat., Append. III, 179, ed. Cougny Bd. III, S. 321.

[2] S. unten S. 79. [3] S. unten 1. Teil, IV, 3. 4 und 6.

[4] Es liegt keine Veranlassung vor, mit RENAN (Mission, S. 215 f.) einen Kult des höchsten Gottes von Byblos „Adonaï" und „le culte orgiastique de Tammuz" zu unterscheiden und eine spätere Vermischung anzunehmen. Nur Philo Byblius scheint den Adonis von Byblos mit einem andern Gott konfundiert zu haben, aber nicht mit Tammuz. Von einem Kultus des Tammuz zu Byblos, der von dem des Adonis verschieden gewesen wäre, überhaupt von einem dort geübten Kultus des Tammuz, ist nichts bekannt. In der Bezeichnung des Gottes von Byblos als Tammuz bei Pseudo-Melito und Theodor Bar Koni erkannten wir eine Substituierung des den Syrern geläufigen Gottesnamens für Adonis, wie ebenso der syrische Übersetzer der Apologie des Aristides den Namen Tammuz eingesetzt hat neben dem im Urtext fraglos allein angewandten Namen Adonis, den noch die uns vorliegende griechische Rezension allein gebraucht (s. unten 1. Teil, II, 1).

[5] S. Tafel I und II. [6] S. Tafel III.

[7] S. dazu RENAN, Mission, S. 290 ff. BOURQUENOUD (Culte d'Adonis) hat zuerst die Beziehung dieser Darstellungen auf den Adonismythos erkannt. Die Reliefs von Ghineh befinden sich, wie auf unserer Tafel I zu sehen ist, über dem Eingang in eine Höhle; vielleicht dachte man sie als das Grab des Adonis, was schon BOURQUENOUD in seiner sonst wunderlichen und unwissenschaftlichen Darstellung annahm; seine daraus gezogenen Konsequenzen möchte ich mir nicht aneignen. Ein Grab des Adonis oder Osiris gab es nach der Schrift „De Syria dea" § 7 zu Byblos und eines des „Tammuz", d. i. des Adonis, nach Pseudo-Melito zu Aphaka. Es kann noch mehr Gräber des Gottes gegeben haben. — BOURQUENOUD deutete auch eine dritte Darstellung an dem Felsen von Ghineh auf den Adonis und fand darin seinen Tod durch den Eber abgebildet. Nach RENAN a. a. O., S. 293 haben BOURQUENOUD (S. 6 f.) und sein Zeichner (BOURQUENOUD's Tafel n. 2) die Umrisse des Reliefs nicht richtig erkannt. RENAN (Taf. XXXVIII) gab eine wesentlich andere Abbildung (eine stehende menschliche Figur mit zwei Hunden), die sich nicht auf den Tod des Adonis beziehen kann.

[8] Der Bär wird bestätigt durch eine neue Besichtigung von WINCKLER, s. unsere Tafel II. Über Veränderungen, die seit RENAN's Untersuchung die Skulpturen von Ghineh betroffen zu haben scheinen, s. v. LANDAU, Beiträge IV, S. 25, Anmkg. 4.

neben, in einer besondern Umrahmung sitzend, eine trauernde weibliche Figur. Zu Maschnaka findet sich auf einem Felsen eine der von Ghineh einigermaßen ähnliche männliche Gestalt und auf einem andern Felsen gegenüber als Pendant eine anscheinend trauernde weibliche Figur in sitzender Stellung. Auf eine dieser Darstellungen bezieht sich gewiß die Aussage des Macrobius (Saturn. I, 21, 5): „Simulacrum huius deae (der Venus) in monte Libano fingitur capite obnupto, specie tristi, faciem manu laeva intra amictum sustinens. Lacrimae visione conspicientium manare creduntur." Ist die trauernde Gestalt Venus, d. i. die Balti bei Pseudo-Melito und Theodor Bar Koni, dann ist gewiß die männliche Figur Adonis, da Macrobius kurz vor der angeführten Stelle von Venus Aphacitis („Architis") und Adonis geredet hat (l. I, 21, 1). Venus-Baalat trauert hier um den Adonis als ihren Geliebten, wie bei den Syrern die Balti um den „Tammuz". Die männliche Gestalt ist auf der Skulptur von Ghineh doch wohl als Jäger gemeint wie der Adonis der Griechen, der auf der Jagd vom Eber getötet wird; allerdings scheint sich an jener Figur Ausstattung mit Jagdgeräten nicht erkennen zu lassen. Aber als Jäger hat wahrscheinlich auch Philo Byblius den von wilden Tieren getöteten Hypsistos gedacht, in welchem wir Adonis zu erkennen glaubten. Die Auffassung des Adonis als Jäger ist bei den Griechen und Lateinern weit verbreitet. Das älteste Zeugnis dafür ist, soviel ich sehe, das des Tyrannen Dionysios (432—367 v. Chr.), der ihn nach Athenäus (l. IX, 65, 401 f. = Fragm. tragic. Graec. rec. Nauck, ed. 2, fr. 1, S. 793) in seinem Drama „Adonis" als σύαγρον . . . εὔθηρον bezeichnete. Die Bibliotheca unter dem Namen des Apollodor, die den Adonis als Jäger nennt (l. III, 14, 4), hatte allem Anschein nach dafür nicht, wie für andere ihrer Angaben über den Adonismythos, den Panyasis (um 500 v. Chr.) zum Gewährsmann, denn in der Bibliotheca wird aus Panyasis eine Darstellung von der Übergabe des Adonis schon in zartem Alter (ἔτι νήπιον) an die Unterweltsgöttin gegeben, die seine Eigenschaft als Jäger ausschließt[1]. Seit Bion (ed. Wilamowitz, Bucol. Gr., Idyll. 1, 60 f.) ist die Vorstellung als Jäger allgemein verbreitet[2].

Die Figuren des mit dem Bären kämpfenden „Adonis" und der trauernden weiblichen Gestalt sind unverändert geblieben.

[1] Vgl. GREVE, De Adonide, S. 5, Anmkg. 1 und unten 1. Teil, IV, 2.

[2] Ich finde für diese Auffassung noch folgende Belege: Properz ed. Müller l. III, 13, 53 f.: „Adonem venantem"; Ovid, Metam. 10, 535 ff.; Gratius Faliscus, Cyneget. 66 (wo sich aus dem Zusammenhang ergibt, daß Adonis als Jäger gemeint ist); Valerius Probus zu Virgil's Bucol. 10, 18, ed. Keil S. 25: „venandi studiosum fuisse"; Apologie des Aristides ed. Harris ܘ, 22, Übers. S. 44, griech. Text aus „Barlaam und Josaphat" S. 107 (vgl. zu dieser Stelle, auf die wir öfters zurückzukommen haben, R. SEEBERG, Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons usw., herausggb. von Th. Zahn, Tl. V, 1893, S. 367 ff.);

Der Bär auf der Skulptur von Ghineh ist auffallend, da man statt seiner nach den Angaben der Griechen einen Eber erwarten sollte[1]; er scheint keine Parallele in den Erzählungen von Adonis zu haben. Man vergleiche aber die schon angeführte Stelle des Philo Byblius (fr. 2, 13, S. 567), wo ebenfalls vom Eber nicht die Rede ist, sondern allgemein von θηρία.

Macrobius (Saturn. I, 21, 1) stellt den Kult des Adonis zusammen mit dem der „Venus Aphacitis"; das überlieferte „Architidis" ist gewiß in „Aphacitidis" zu verbessern[2]. Das stimmt damit überein, daß in Verbindung mit dem bis auf Constantin bestehenden großen Aphroditeheiligtum zu Aphaka im Libanon Adoniskult dort bestand, ebenso wie zu Byblos. Es ergibt sich dies aus der Angabe des Pseudo-Melito, daß zu Aphaka das Grab des Tammuz sei. Bei Aphaka sind die Hauptquellen des Nahr Ibrahim, im Altertum Adonis genannt, von dessen Färbung durch das Blut des Gottes Lucian berichtet[3]. Noch das Etymologicum Magnum s. v. Ἄφακα weiß in seiner Erklärung dieses Ortsnamens davon, daß der Mythos von Aphrodite's Liebe zu Adonis in Aphaka sich abspielte (Ἄφακα: . . . περίλημμα, περιλαβούσης τὸν Ἄδωνιν τῆς Ἀφροδίτης ἐκεῖ ἢ τὴν πρώτην ἢ τὴν ἐσχάτην περιβολήν). Das zu

---

Theophilus, Ad Autolyc. I, 9, ed. Otto, Corp. apologetarum VIII, S. 28: κυνηγετοῦντα; Cyrillus von Alexandria zu Jes. 18, 1f., Migne, SG. 70, Sp. 440: ἥπτετο δὲ κυνηγ[ε]ίας und ihn ausschreibend Procopius von Gaza zu Jes. c. 18, Migne, SG. 87, 2, Sp. 2137: μετήρχετο κυνηργέσια; ferner Lactantius Placidus (aus Ovid), Narrationes fabularum l. X fab. 12, bei Muncker, Mythographi Latini, Amsterd. 1681, Bd. II, S. 263; das schon erwähnte Epigramm Julian's des Ägypters, Epigrammatum anthologia Palat., Append. III, 179 ed. Cougny Bd. III, S. 321: Ἄδωνις, ὃς εἰς κύνας ὄμματα βάλλει; Orphica, Hymn. 56, 7, ed. Abel S. 88: κυνηγεσίαις χαίρων; Scholion zu Ilias E, 385 B, ed. Dindorf Bd. III: θηρολετοῦντα, ebenso Eustathius zu Ilias E, 387, ed. Rom. S. 561: θηρολατοῦντα; Scholion zu Theokrit, Idyll. 3, 47: ἐν κυνηγεσίῳ; Scholion zu Lykophron v. 831, ed. Scheer II, S. 266: ὥρμησεν ἐπὶ κυνηγεσίαν. Auch die römischen bildlichen Darstellungen geben dem Adonis in der Regel die Attribute eines Jägers. Ebenso läßt Pseudo-Melito den „Tammuz", d. h. den Adonis von Byblos, auf der Jagd getötet werden (s. oben S. 74), und Bar Bahlul s. v. ܬܐܘܙ, ed. Duval Sp. 2070 bezeichnet den Tammuz oder Adonis als Hirten und Jäger.

[1] S. unten 1. Teil, IV, 2.

[2] Nach SELDEN's Korrektur (De dîs Syris II, 3, S. 204). Die überlieferte Lesart kann schwerlich mit P. JENSEN (bei GRUPPE, Griech. Mythologie, Bd. II, S. 1355, Anmkg. 2) gerechtfertigt werden durch Ableitung von dem Namen des alten babylonischen Sitzes des Istarkultus Erech, d. i. Uruk oder Arku, von dem Macrobius kaum noch eine Kunde besaß. Allerdings steht Tammuz in spezieller Beziehung zu der Istar von Erech, s. ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 714. 720; vgl. HOMMEL, Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients[2], 1, 1904, S. 387 f. Aber „Aphacitis" ist durch die Erwähnung des Libanons bei Macrobius nahe gelegt.

[3] S. unten 1. Teil, III, 1.

Aphaka beginnende Tal des Nahr Ibrahim ist ausgezeichnet durch üppige Vegetation. Wahrscheinlich eben deshalb[1] wurde der Ort als ein Sitz des Adonis gedacht und der Fluß ihm geweiht, da wir weiterhin in Adonis einen Vegetationsgott erkennen werden[2].

3. Verbreitung des Adoniskultus bei den Phöniziern.

Kultus des Adonis wird, auch abgesehen von den Aussagen über Byblos und Aphaka, bei den Abendländern den Phöniziern und den Syrern zugeschrieben. Wo nur allgemein die Syrer oder „Assyrer" genannt werden, ist indessen zweifelhaft, ob sie von den Phöniziern unterschieden oder doch ob sie richtig von ihnen unterschieden werden, und wo ausdrücklich von einer bestimmten Gegend des eigentlichen Syriens die Rede ist, läßt sich vermuten, daß die Abendländer den ihnen geläufigen Namen Adonis substituiert haben für den Namen Tammuz, den wir als den eines bis in späte Zeit auf syrischem Boden verehrten und dem Adonis nahe verwandten Gottes kennen lernen werden[3].

Reichlicher und früher als für eine andere Gegend ist Adonisdienst auf Cypern bezeugt. Daß er dort phönizischer Herkunft war, wird direkt nirgends gesagt, läßt sich aber doch aus dem Zusammenhang unserer Nachrichten als gesichert ansehen. Pausanias (l. IX, 41, 2 f.) redet von einem alten Heiligtum des Adonis und der Aphrodite zu Amathus auf Cypern, einer Stadt zweifellos phönizischen Ursprungs. Noch Stephanus von Byzanz (s. v. Ἀμαθοῦς) weiß von Verehrung des Adonis zu Amathus. Der cyprische Aphroditedienst stand zu dem phönizischen Astartekult in einem Verhältnis der Abhängigkeit, und auf ganz Cypern befanden sich phönizische Kolonien. Es ist deshalb von vornherein wahrscheinlich, daß der cyprische Adonisdienst aus Phönizien stammte.

Früher als speziell für Amathus wird Adonisdienst bei Griechen und Lateinern für Cypern überhaupt bezeugt. Mehrfach wird dabei Adonis zugleich mit Phönizien, Syrien oder Assyrien in Verbindung gebracht. Nach der Bibliotheca Apollodor's (l. III, 14, 3), die ihre Angaben über den Adonis vorzugsweise aus Panyasis entnommen hat, ist Adonis ein Sohn des Kinyras, des Gründers von Paphos auf Cypern. Als Sohn des Kinyras, des Königs der Cyprier, hat nach Athenäus (l. X, 83, 456a = Comicorum Atticorum fragm. ed. Kock I, S. 601 n. 3) auch der Komiker Platon den Adonis bezeichnet; ebenso ist nach Ovid (Metam. 10, 298 ff.) und Servius (zu Virgil's Bucol. 10, 18) Adonis ein Sohn des Cinyras auf Cypern. Nach Valerius Probus (zu Virgil's Bucol. 10, 18, ed. Keil S. 25) bezeichnete Antimachus den Adonis als Herrscher über

[1] Vgl. FRAZER, Adonis[2], S. 24 f. 128.
[2] S. unten 1. Teil, IV, 3 und 4.
[3] S. unten 1. Teil, II, 4.

Cypern. Bei Properz (ed. Müller l. III, 13, 53 f.) wird Adonis verwundet auf dem Idalischen Gebirg Cyperns. Ptolemaios Chennos oder Hephaistion (bei Photius, Bibliotheca, Cod. 190, S. 253 H., Migne, SG. 103, Sp. 632) läßt die Auffindung des toten Adonis durch die umherirrende Aphrodite stattfinden ἐν Ἄργει πόλει τῆς Κύπρου, ἐν τῷ τοῦ ἐριθίου (ἐρυθιβίου?[1]) Ἀπόλλωνος ἱερῷ, und nach einem Verse des Phanokles, der bei Plutarch (Quaest. convival. l. IV, quaest. V, 3, 671 C) erhalten ist, hat der die Gebirge durchstreifende Dionysos den göttlichen Adonis auf Cypern geraubt. Cicero (Nat. deor. III, 23, 59) bringt den Adonis in Verbindung mit der syrisch-cyprischen Astarte: „quarta (Venus) Syria Cy[p]roque (Tyroque) concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse proditum est", und Diogenian (Praef., Corp. Paroemiograph. Gr. ed. Leutsch u. Schneidewin I, S. 180) redet von Verehrung des Adonis auf Cypern, die dort nach seinem Tode von Aphrodite begründet worden sei. Auch daß Pseudo-Melito die Balti, die den phönizischen Königssohn Tammuz (d. i. Adonis) liebt, zu einer Königin von Cypern macht und von dort nach Gebal übersiedeln läßt, verweist auf eine Beziehung des Adonisdienstes zu Cypern, ebenso die Darstellung des Theodor Bar Koni[2]. Bei Hesychius findet sich s. v. Πυγμαίων die Angabe: Ἄδωνις παρὰ Κυπρίοις. Das Etymologicum Magnum s. v. Ἀῷιος nennt dies als den Namen eines Flusses auf Cypern mit der Erklärung: Ἀῶ γὰρ ὁ Ἄδωνις ὠνομάζετο und gibt s. v. Κίρρις an: λέγεται παρὰ Κυπρίοις Κίρρις ὁ Ἄδωνις, ebenso Choiroboskos (Cramer, Anecdota Graeca II, S. 228, 8 f.): λέγεται δὲ καὶ παρὰ Κυπρίοις Κῖρις ὁ Ἄδωνις. Ein Scholion zu Lykophron (v. 831, ed. Scheer II, S. 265) bemerkt: Γαύας δὲ ὁ Ἄδωνις παρὰ Κυπρίοις καλεῖται[3], und ein ungenannter Lexikograph (I. Becker, Anecdota Graeca I, S. 345) sagt von den Adonien: ἔστι δὲ Φοινίκων καὶ Κυπρίων. Bei Tzetzes (zu Lykophron v. 831, ed. Scheer II, S. 267) sind aus dem Adonis von Byblos und dem von Cypern zwei unterschiedene Personen geworden.

Eine Münze des Königs Evagoras von Kition[4] stellt auf der einen Seite einen Frauenkopf, auf der andern einen bartlosen männlichen Kopf mit Widderhörnern dar. Man hat darin Aphrodite und Adonis erkennen wollen[5]. Gewiß verweisen die Hörner auf orientalischen Einfluß. Da sich aber, so viel ich sehe, sonst keine Darstellung des Adonis mit Widderhörnern findet, ist es doch zweifelhaft, ob hier gerade an ihn zu

---

[1] S. dazu ROULEZ, Bulletins de l'Acad. roy. des Sciences et Belles-Lettres de Bruxelles, Bd. VIII, 2, S. 531, Anmkg. 6.

[2] S. oben S. 74 ff.

[3] Den Namen Γαύας, der aus dem Phönizischen zu stammen scheint, vermag ich noch immer nicht zu erklären, vgl. Studien I, S. 208 f., Anmkg. 6.

[4] DE VOGÜÉ, Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868, Taf. XI n° 19.

[5] DE VOGÜÉ a. a. O., S. 19 f.

denken ist. Vielleicht ist zu vergleichen die Bezeichnung des Adonis als δίκερως in einem orphischen Hymnos (56, 6, Orphica ed. Abel S. 88)[1].

Wahrscheinlich haben die Griechen den in Athen deutlich seit dem 5. Jahrhundert bezeugten und ihnen mindestens seit dem 7. oder 6. Jahrhundert bekannten Adonisdienst[2] von Cypern aus überkommen. Zu den Etruskern und Römern ist er vermutlich durch Vermittelung der Griechen gelangt[3]. Dagegen ist der seit Theokrit bezeugte Adonisdienst im ägyptischen Alexandrien wohl direkt aus Byblos dorthin übertragen worden, da er in dauernder Verbindung mit dem Kultus von Byblos stand[4]. Entweder vom phönizischen Mutterland aus ist Adonisdienst nach dem karthagischen Afrika verpflanzt worden oder vielleicht eher unter römischem Einfluß dort aufgekommen, wie es scheint nur vereinzelt. Als Belege kenne ich allein die zwei schon erwähnten[5] lateinischen Inschriften mit dem Gottesnamen „Adonis".

Im phönizischen Mutterland und in Kanaan überhaupt ist einheimischer Adonisdienst außer zu Byblos und Aphaka nicht sicher nachweisbar, jedenfalls nicht als an einem bestimmten Orte seit alter Zeit geübt. Hieronymus (Epistola LVIII ad Paulinum, Migne, SL. 22, Sp. 581) berichtet von Tammuz- oder Adonisdienst, der in der Zeit zwischen Hadrian und Constantin zu Betlehem getrieben worden sei, zu seiner Zeit aber nicht mehr bestanden habe: „Bethleem, nunc nostram et augustissimum orbis locum, . . . lucus inumbrabat Thamuz, id est Adonidis, et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur". Es bleibt zweifelhaft, ob hier an syrischen Tammuzdienst zu denken ist oder an Adonisdienst, der von den Römern importiert oder aus Byblos oder Alexandria[6] nach Judäa gelangt sein könnte. Die Voranstellung des Namens „Thamuz" bei Hieronymus ist nicht dafür entscheidend, daß er eigentlich an den syrischen Gott denkt. Dieser Name kann lediglich der Gelehrsamkeit des Kirchenvaters angehören[7]; er verdeutlicht ihn dann durch den andern, der als der wirklich in Betlehem gebräuchlich gewesene anzusehen wäre.

Andere Zeugnisse reden, ohne Angabe einer bestimmten Lokalität, von dem Adonisdienst allgemein als von phönizischem oder syrischem Kultus. Hier kann, sofern es sich um das eigentliche Phönizien handelt, überall an den zu Byblos und Aphaka bestehenden Kult gedacht werden. Nach einer Angabe in der Bibliotheca Apollodor's (l. III, 14, 4) soll Hesiod

---

[1] Aber diese Benennung mag der des Dionysos entlehnt sein, s. GREVE, De Adonide, S. 16.

[2] S. unten 1. Teil, III, 1 und 3. Teil, II. [3] S. unten 3. Teil, II.

[4] S. unten 1. Teil, V. [5] Oben S. 68f.

[6] S. unten 1. Teil, III, 2 und V. [7] Vgl. unten 1. Teil, II, 1.

den Adonis bezeichnet haben als Sohn des Phoinix (auch Valerius Probus zu Virgil's Bucol. 10, 18, ed. Keil S. 25 berichtet so über Hesiod), dagegen Panyasis als Sohn des Theias, eines Königs der „Assyrer", d. i. Syrer. Hesychius gibt s. v. ἄδωνις an: . . . ἡ δεσπότης ὑπὸ Φοινίκων, καὶ βόλου (= Baal oder Bel?) ὄνομα. Lucian (De saltat. 58) berichtet von Phönizien, daß man dort finde Μύρραν καὶ τὸ 'Ασσύριον ἐκεῖνο πένθος μεριζόμενον, womit er zweifellos die Adonisklage meint; sie gilt ihm also als „assyrischer", d. i. syrischer, Ritus. Ebenso nennt Bion (ed. Wilamow. Idyll. 1, 24) den Adonis als „assyrischen" Gemahl der Aphrodite. Hyginus (fab. 58, ed. M. Schmidt S. 60) bezeichnet als Vater des Adonis den „König der Assyrer" Kinyras, und Hippolyt (Refut. haeres. 5, 9, Migne, SG. 16, 3, Sp. 3155) weist den τριπόθητον Ἄδωνιν den „Assyrern" zu. Antimachus bei Probus (zu Virgil's Bucol. a. a. O.) bringt den cyprischen Adonis durch seine Abstammung mit dem Morgenland, nämlich mit „Arabien" und wohl auch mit Syrien, in Verbindung[1]. Plutarch (Sertorius 1, 568) nennt einen arkadischen und einen syrischen Attis, die beide von einem Eber getötet worden seien; mit dem syrischen meint er zweifellos den Adonis. Abgesehen von Lucian, werden diese Schriftsteller zwischen „assyrisch" oder syrisch und phönizisch kaum unterscheiden. Noch weniger ist in der, wie ich mich belehren lasse, wahrscheinlich sehr jungen Schrift der dem Cäsarius von Nazianz (gest. 368) zugeschriebenen Dialogi (II, 112, Migne, SG. 38, Sp. 993) die Bezeichnung für Adonisverehrer als Σύροι aufzufassen im engern Sinne; die wunderlich mißverstehende Erklärung von Ἄδωνις als Beiname des Hades spricht für späte Zeit. Bei Lucian bezieht sich die Bezeichnung der Klage als „assyrisch" wahrscheinlich auf den Kult von Aphaka, das von ihm wohl als syrischer Ort gedacht wurde im Unterschied von dem phönizischen Byblos. Ebenso wird die Zuweisung des Adonisdienstes an die „religio Assyriorum" bei Macrobius (Saturn. I, 21, 1) zu verstehn sein[2]. Das allerdings nahe der Grenze Cölesyriens, aber noch auf der Westseite des Libanons in der Nachbarschaft von Byblos und Berytos gelegene Aphaka wird indessen dem phönizischen Bereich zuzurechnen sein. Speziell phönizischer Adonisdienst ist noch bezeugt bei Athenäus (l. IV, 76, 174 f) durch die Angabe des Xenophon oder wohl besser Xenophanes[3], daß bestimmte Flöten von den Phöniziern γίγγροι genannt

---

[1] Er nennt ihn in offenbar verderbtem Text „Agenoris Thiantis (hoantis, Thoantis), qui Histriam Arabiamque tenuit imperio". GREVE, De Adonide, S. 5, Anmkg. 3 verbessert das unmögliche „Histriam" wohl richtig in „Syriam". Das Verhältnis des „Thias" zu „Agenor" bleibt dunkel.

[2] S. unten 3. Teil, II.

[3] DÜMMLER, Rheinisches Museum, N. F., Bd. XLII, 1887, S. 139 f.; GRUPPE, Griech. Mythologie, Bd. II, S. 949, Anmkg.

würden mit Bezug auf ihren Gebrauch bei den Adonisklagen, und ebenda durch die Mitteilung des Demokleides, daß die Phönizier den Adonis Γίγγρης nennen[1].

Daran, daß der cyprische Adonisdienst mit dem von Byblos in geschichtlicher Verbindung steht, kann nicht gezweifelt werden und ist von niemand gezweifelt worden. Die Priorität hat man nicht immer dem Kultus von Byblos zuerkannt[2]. Indem die Griechen dem Adonis vielfach „syrische“ Herkunft zuschreiben, seinen Vater aber, den Kinyras, in der Regel als König auf Cypern darstellen, scheinen sie vorauszusetzen, daß dieser aus „Syrien“ oder Phönizien nach Cypern einwanderte, d. h. daß der Adonisdienst in Phönizien seinen Ausgangspunkt hatte. Das muß nicht unbedingt auf richtiger Erinnerung des geschichtlichen Hergangs beruhen. Da aber der Name Adonis seiner einfachsten Erklärung nach auf phönizischen Ursprung verweist, so ist es schon daraus wahrscheinlich, daß der cyprische Adonisdienst den phönizischen Kolonien auf Cypern seinen Ursprung verdankt. Was sich uns weiterhin für das geschichtliche Verhältnis des Adonis zu dem babylonischen Tammuz ergeben wird[3], macht die Annahme unabweisbar, daß wir das Vorbild für den cyprischen und griechischen Adonis bei den Phöniziern zu suchen haben. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß in Phönizien Byblos oder auch Aphaka ältester Sitz des Adoniskultus war, da sich dieser Kultus an beiden Orten mit besonderer Zähigkeit bis in die Ausgänge des Heidentums behauptet hat und wir überhaupt keinen andern bestimmten Ort in Phönizien als Stätte des Adonisdienstes kennen.

Alle unsere sicher datierbaren direkten Nachrichten über phönizischen Adonisdienst sind spät. Nur die eine Angabe bei Athenäus wäre verhältnismäßig alt, wenn sie wirklich dem Xenophanes von Kolophon angehört, dessen Lebenszeit in das 6. und 5. Jahrhundert zu fallen scheint. Dazu kommt etwa noch die Behauptung bei Apollodor, daß Hesiod den Adonis einen Sohn des Phoinix genannt habe. Aber wenn nicht aus direkten Hinweisungen auf Phönizien, so ergibt sich doch aus der frühzeitigen Bezeugung des Gottesnamens bei den Griechen, daß der Dienst des

[1] Gewiß aus dieser Quelle dieselben Angaben in Pollux' Onomasticon IV, 76, ed. Bethe S. 223: γίγγρας δὲ μικρός τις αὐλίσκος γοώδη καὶ θρηνητικὴν φωνὴν ἀφιείς . . . ἡ δὲ Φοινίκων γλῶττα Γίγγραν τὸν Ἄδωνιν καλεῖ. Eine befriedigende Erklärung des Wortes γίγγρος, γίγγρας weiß ich nicht zu geben. Die Ableitung bei Gesenius (Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta 1837, S. 388; Thesaurus, Bd. II, 1, 1839, S. 698 s. v. כָּנַר) von כנר ist wenig wahrscheinlich, besonders weil dem semitischen כִּנּוֹר griechisches κινύρα entspricht. Das griechische γίγγρος, γίγγρας scheint von einem Stamme גרר oder כרר gebildet zu sein aus גגר oder ככר.

[2] S. unten 3. Teil, II. [3] S. ebenda.

Adonis, seine Herkunft aus Phönizien vorausgesetzt, dort seit alten Zeiten heimisch war.

Ein Rest alten phönizischen Adonisdienstes hat sich möglicherweise erhalten in dem Namen des Scheich Maʿšûḳ „der Geliebte", dessen Grab bei Tyrus gezeigt wird[1]. Ist diese Identifizierung richtig, so wäre sie ein uns sonst nicht vorliegender Beweis dafür, daß der Adonisdienst im eigentlichen Phönizien nicht nur auf Byblos und die benachbarten Libanongegenden beschränkt war. Aber aus dem Namen Maʿšûḳ kann doch nur etwa entnommen werden, daß es sich entweder um Adonisdienst oder um einen verwandten Kultus handelt; einen verwandten Kultus kennen wir in dem des Esmun von Sidon[2]. — Wahrscheinlich ist in dem von Josephus (Bell. Iud. II, 10, 2, ed. Niese § 189) erwähnten Μέμνονος μνημεῖον am Flusse Belus (Βήλεος) bei Ptolemais ein Adonisheiligtum zu erkennen, da der Fluß jetzt den Namen Nahr Naʿmân trägt, worin wohl ein Name des Adonis zu erkennen ist[3]. Wir werden sogleich auf syrischem Boden einer Beweinung des Memnon begegnen, die wahrscheinlich entweder ebenfalls von Adonis oder eher von Tammuz zu verstehn ist, der wie Adonis mit Trauerriten gefeiert wurde.

Der Tammuzdienst zu Antiochia am Orontes, von dem Isaak Antiochenus anscheinend als von einem noch bestehenden redet (Opp. ed. Bickell II, S. 210), wurde, wie sich aus Aussagen des Ammianus Marcellinus (ed. Gardth. l. XXII, 9, 14 f.) ersehen läßt, von den Abendländern als Adonisdienst bezeichnet. Ob er zu dem Kultus von Byblos in Beziehung stand oder altaramäischer, aus Babylonien importierter Tammuzdienst war, muß dahingestellt bleiben. Dieses ist wahrscheinlicher, da Isaak Antiochenus neben Tammuz den spezifisch syrischen Gottesnamen *Kaukabtâ* als antiochenischen nennt. Jedenfalls ist anzunehmen, daß man zu Antiochia, auf syrischem Boden, den Gott tatsächlich Tammuz nannte. Auf Trauerfeiern entweder des Adonis oder des Tammuz bezieht sich wohl auch was Oppianus (Cyneget. II, 150 ff.) angibt von einem am Orontes gelegenen Tempel des Memnon, wo die „assyrischen" Bewohner den Memnon beweinen. Bei dem, was die Vita Heliogabali (Script. hist. Aug. ed. Peter 7, 3) von Heliogabal berichtet: „Salambonem etiam omni planctu et iactatione Syriaci cultus exhibuit, omen sibi faciens inminen-

[1] So, nach dem Vorgang anderer, GOLDZIHER, Muhammedanische Studien, Thl. II, 1890, S. 335.

[2] Vgl. unten 3. Teil, I.

[3] Vgl. unten S. 87 ff. zu Jes. 17, 10 f. und Studien II, S. 160 f. Der Name Memnon soll nach ROBERTSON SMITH, Ctesias and the Semiramis legend, The English Historical Review, Bd. II, 1887, S. 307 entstanden sein aus *Naʿămān*, was lautlich wenig wahrscheinlich ist. Deshalb ist fraglich, ob in dem Memnonsgrab am Flusse „Badas" (?) bei Paltos an der phönizischen Küste (Studien a. a. O.) ein Adonisheiligtum zu erkennen ist.

tis exitii", wird man zu denken haben an Adonis- oder Tammuzkult oder einen verwandten Kult, der in Emesa, der Heimat Heliogabal's, bestand. Den Adonis kombiniert mit der Σαλαμβάς das Etymologicum Magnum s. v.: περιέρχεται θρηνοῦσα τὸν Ἄδωνιν.

Firmicus Maternus (De errore profanar. religion. IX, 1, ed. Ziegler S. 25) sagt ganz allgemein, daß „in plurimis orientis civitatibus" Adonisdienst bestehe; der „Orient" ist hier wohl von römischem Standpunkt aus zu verstehn. Ausonius (Epigr. 30) läßt die „Arabica gens" den „Adoneum" verehren; „arabisch" wird hier ungenaue Bezeichnung für „syrisch" in dem weiten Sinne der spätern Zeit sein.

Aus dem vorliegenden Material ergibt sich nur, daß der Gott „Adonis" den Phöniziern angehörte. Auf eigentlich syrischem Gebiet ist ein zu dem Adonisdienste von Byblos in direkter Beziehung stehender Kult nicht bestimmt nachweisbar. Wo hier von Adonis oder einem ihm ähnlichen Gott die Rede ist, handelt es sich wahrscheinlich überall um den Gott, der bei den Einheimischen den Namen Tammuz trug.

Noch weniger als bei den westlichen Syrern läßt sich Adonisdienst im fernern Osten nachweisen. In einer Stelle bei Älian, die von einem Tempel des Adonis in Elymaia redet, ist statt Ἀδώνιδος zweifellos zu lesen Ἀναΐτιδος[1].

Von den Kanaanäern her scheint Adonisdienst den Israeliten bekannt geworden zu sein. Freilich kommen im Alten Testament höchstens Anspielungen auf seinen Kultus vor. Sie sind als weiteres Material der Bezeugung in Erwägung zu ziehen. Daß Adonisdienst bei den Ephraimiten oder Judäern geübt worden wäre, ist aus keiner dieser Anspielungen zu entnehmen; auch ist aus keiner direkt zu ersehen, daß es sich um einen kanaanäischen Kultus handelt. Aber wenigstens eine Aussage Jesaja's kann kaum anders verstanden werden als von einem aus dem Adoniskult bekannten Ritus. Diese Aussage ist deshalb wichtig, weil wir, abgesehen etwa von dem Personnamen *Aduna* in den Amarna-Briefen[2], kein älteres Zeugnis über das Bestehn des phönizischen Adoniskultus besitzen. Sie gehört der Zeit des syrisch-ephraimitischen Bündnisses gegen Juda an, wie es scheint noch vor Ausbruch des Krieges, also kurz vor dem Jahr oder auch im Jahre 734 v. Christo.

In dem Orakel Jesaja's nämlich gegen Ephraim und Damaskus c. 17, 1 ff. haben schon andere[3] die נִטְעֵי נַעֲמָנִים der Verse 10 f., einer sicher

---

[1] S. Artikel „Nanaia" PRE.[3], Bd. XIII, 1903, S. 640, 50 ff.; anders GREVE, De Adonide, S. 27. — SELDEN, De dîs Syris II, 11, S. 258 verstand die Angabe bei Hesychius s. v. Ἀβώβας: ὁ Ἄδωνις ὑπὸ Περσαίων von den „Persaei . . . a Persa urbe ad Euphratem sita". Zweifellos aber ist die Emendation Περγαίων richtig; vgl. Etymologicum Magnum s. v. Ἀβώβας: Ὁ Ἄδωνις ὑπὸ Περγαίων.

[2] S. oben S. 67.

[3] Zuerst, so viel ich sehe, EWALD.

echt Jesajanischen Stelle, von den uns bei den Griechen bekannten Adonisgärten verstanden. Von den Griechen wissen wir seit Plato, daß sie im Adoniskult Kästchen oder Schalen mit leicht aufsprossenden Sämereien bepflanzten, deren rasches Abwelken beobachtet wurde[1]. Diesem Brauche scheint die Schilderung zu entsprechen, die Jesaja von Ephraim gibt: „Du vergissest des Gottes deines Heiles ...; deshalb pflanzest du Pflanzungen der נעמנים (d. h. entweder: „der Lieblichkeit“ oder auch einer bestimmten so benannten Pflanze) und besäest es mit fremden Ranken. Am Tage deines Pflanzens hegst du sie, und am Morgen bringst du deine Saat zur Blüte; aber dahin ist die Ernte am Tage des Siechtums und des herben Schmerzes.“ Es scheint mir zweifellos, daß dies nicht realistisch zu verstehn ist von der Ausübung eines abgöttischen Ritus[2], sondern daß damit die kurze Freude und rasche Betrübnis alles von Jahwe abgewandten Beginnens, besonders des abgöttischen (worauf das זָר in זְמֹרַת זָר zu verweisen scheint), geschildert werden soll. Aber es liegt nahe, dies Bild entlehnt zu denken aus einer fremdländischen Kultsitte. Es kann dabei dahingestellt bleiben, ob das Wort נַעֲמָנִים von der Anemone zu verstehn ist, deren Name von נעמן abgeleitet worden ist[3]. Die Anemone war bei Griechen und Römern speziell die Blume des Adonis[4], und נעמן war jedenfalls ein Gottesname[5], möglicherweise ein Name des Adonis. In נעמנים wird demnach wohl eine Anspielung auf einen Adonisnamen zu erkennen sein, mag man nun dabei an eine Benennung der Blume nach ihm denken oder an ein Abstraktum, das auf die Bedeutung des

---

[1] Eine ausführliche Beschreibung der Adonisgärten bei Julianus Imp., Conviv., ed. Spanh. 329 CD, ed. Hertlein S. 423; weitere Belege bei ENGEL, Kypros, Bd. II, S. 548 ff. und besonders bei RAOUL ROCHETTE, Mémoire sur les jardins d'Adonis, Revue archéolog., Jahrg. VIII, 1, 1851, S. 97—123. Für den orientalischen Ursprung dieser Sitte s. unten 1. Teil, IV, 1. Die Aussage Plato's (Phaedr. 276 B) ist das älteste Zeugnis überhaupt für Adonisgärten. Über die Pflanzen der Adonisgärten vgl. MURR, Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie 1890, S. 169 f.

[2] So CLERMONT-GANNEAU, Études, Bd. I, 1, S. 27 f. mit anderer, m. E. unmöglicher, Auffassung des עַל־כֵּן v. 10 = „weil“.

[3] MOVERS Bd. I, S. 217; DE LAGARDE, Semitica I, 1878, S. 31 f.; vgl. derselbe, Uebersicht über die im Aramäischen ... übliche Bildung der Nomina, Abhandl. der Götting. Gesellschaft der Wissenschaften vom J. 1888, Bd. XXXV, S. 205. Ebenso CLERMONT-GANNEAU a. a. O., S. 26 ff.; ROBERTSON SMITH, The English Historical Review, Bd. II, S. 307; s. dagegen WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums[2], 1897, S. 10; vgl. noch Reste[1], 1887, S. 7 f., Anmkg. 2 und LÖW, Aramaeische Pflanzennamen 1881, S. 201, Anmkg., dazu S. 411 n. 90.

[4] Belege bei CLERMONT-GANNEAU a. a. O., S. 26, Anmkg. 5; MURR, Die Pflanzenwelt, S. 265 f.

[5] Vgl. oben S. 86.

Gottesnamens hinweisen würde [1]. Das Pflanzen und Verwelken des Gepflanzten versteht man, da eben nur davon die Rede ist, doch wohl am einfachsten als eine Darstellung des raschen Wechsels im Werden und Vergehn [2], wie er eben an den Adonisgärten zu beobachten ist [3].

Die Aussage bei Jesaja, wenn sie sich wirklich auf den Adonisdienst bezieht, ist vielleicht nicht dessen älteste Bezeugung im Alten Testament. Schon bei dem Propheten Amos hat man eine Hinweisung gefunden auf die Trauerfeier des Adonis in c. 8, 10, wo „die Klage um einen Eingeborenen (יָחִיד)“ als Beispiel einer großen Klage genannt wird [4]. Aber die Berechtigung bleibt doch zweifelhaft, da Adonis nicht als „Einziger“ bezeichnet wird und nicht als einziger Sohn erscheint. Daß die Benennung Ἰεούδ (Ἰεδούδ) — d. i. יחוד*, יָחִיד — bei Philo Byblius für den getöteten, nämlich geopferten, Sohn des El oder Kronos (fr. 4 u. 5, S. 570 f.) sich auf den Adonis bezieht, steht keineswegs fest, obgleich allerdings der „Kronos“ des Philo speziell der Gott von Byblos ist (fr. 2, 17, S. 568). Dies Ἰεούδ könnte etwa entstanden sein aus einer Identifizierung des Kronos mit Abraham, nämlich aus der Bezeichnung des zum Opfer ausersehenen Isaak als יחיד Gen. 22, 2. 12. 16 [5]. Auch der Erzählung von der versuchten Opferung des Isaak mag freilich ein Mythos zugrunde liegen [6]; aber zu ihrem Verständnis genügt doch die Auffassung

---

[1] Daß aber Jes. 17, 10 נ׳ נ׳ zu verstehn sei „pflanzungen von Adonissen (d. i. fremden göttern)“ (EWALD, Hebr. Sprache § 287 a; derselbe, Die Propheten [2], Bd. I, 1867, S. 364), ist nicht anzunehmen, da נעמן nicht als appellativische Bezeichnung für Abgötter gebraucht wird. Besser CHEYNE, Artikel „Adonis“ und Kommentar zu Jes. 17, 10 (2. A. 1882): „plants of Adonis“ als „a double plur.“; ebenso GESENIUS-BUHL s. v. נעמן und MARTI zu d. Stelle. Als einen „Beinamen“ des Adonis sieht נעמן auch an H. LEWY, Die semitischen Fremdwörter im Griechischen 1895, S. 49 und scheint davon das griechische ἀνεμώνη abzuleiten.

[2] Vgl. unten 1. Teil, IV, 1.

[3] Schwerlich ist zu denken an „Adonisstäbe, die als Absenker gesetzt sind um zu grünen oder zu welken“, wobei der Erfolg oder Nichterfolg als ein Omen anzusehen wäre; so ROBERTSON SMITH, Religion, S. 150, Anmkg. 285. An eine Beziehung auf den Adonisdienst denken auch DUHM, KITTEL, v. ORELLI [3] zu d. Stelle.

[4] So wohl zuerst MOVERS Bd. I, S. 248 f.

[5] Vgl. Artikel „Sanchuniathon“ PRE. [3], Bd. XVII, S. 464, 18 ff.

[6] VÖLTER, Aegypten und die Bibel, Leiden 1903, S. 23 ff. wollte in der Gestalt des Isaak geradezu den Tammuz-Adonis erkennen. Diese Gleichsetzung fehlt in Aufl. 2 (1904), S. 22 ff., ebenso in Aufl. 4 (1909), S. 23 ff. Außer in der Geschichte von Isaak als dem „eingeborenen“ hat man noch in andern alttestamentlichen Erzählungen den Tammuz- oder Adonismythos finden wollen, so WINCKLER, der Adonis nur für einen andern Namen des Tammuz hält, namentlich in der Geschichte des Joseph. Er soll ein „Ausfluß des Sonnengottes“ sein, „auf welchen gleichzeitig die Züge des Tammuz, des Gottes der Frühjahrssonne, übertragen sind“ (Geschichte Israels, Tl. II, 1900, S. 72, überhaupt S. 70 ff.; ähnlich A. JEREMIAS, D. AT. i. L. d. alten Orients, S. 383 ff.; ein

als einer Begründung der Abschaffung des Kinderopfers, wie für die Erzählung Philo's umgekehrt die Erklärung als einer Rechtfertigung dieses Opfers. Die „Klage um einen Eingeborenen" wird auch bei dem Propheten Jeremia (c. 6, 26) als eine „bittere Klage" genannt, indem der Prophet Juda auffordert, in Erwartung des bevorstehenden Verderbens diese Klage zu erheben. Ebenso ist in der späten Stelle der Schrift Sacharja c. 12, 10 von einer „Klage um den Eingeborenen" als von einer besonders großen Klage die Rede. Diese Ausdrucksweise kann an allen drei Stellen einfach auf einer Beobachtung aus dem menschlichen Leben beruhen[1]. Das ist um so wahrscheinlicher, als die Klage um den Eingeborenen Sach. 12, 10 in Parallele genannt wird mit der Klage um den Erstgeborenen; auf Adonis paßt die Vorstellung als Erstgeborener keinenfalls. Sicher war sich nach dieser Nebeneinanderstellung des Eingeborenen und des Erstgeborenen der Verfasser vom Sach. 12, 10 einer mythologischen Bedeutung des Ausdruckes יָחִיד nicht bewußt. Bei Amos und Jeremia kommt in Betracht, daß sie von der Klage um „einen Eingeborenen" (יָחִיד ohne Artikel) reden. Sie scheinen also nicht an einen bestimmten Eingeborenen, den Adonis, gedacht zu haben; denn daß sie יָחִיד wie einen Eigennamen ohne Artikel gebraucht hätten, ist wenig wahrscheinlich, da ein entsprechender Name für Adonis außer etwa in

---

beiden Autoren, wie es scheint, unbekannter Vorgänger ist schon i. J. 1700 JOH. BRAUNIUS gewesen, der in seinen „Selecta sacra" S. 428ff. mit anderer Beurteilung, aber mit derselben, bis in Einzelheiten übereinstimmenden Beobachtungsweise die Anschauung vertritt, „Thammuz fuisse Josephum in Aegypto"). Auch Abraham in seinem Verhältnis zu Sara wird von WINCKLER als Tammuz-Adonis gedeutet (a. a. O., S. 23), und der Mythos dieses Gottes soll in die Erzählung von den Söhnen David's hineinspielen (S. 227 f.; vgl. S. 105 f.). Die Lade Jahwe's und das Kästchen, worin das Kind Mose ausgesetzt wird, sollen dem schwimmenden Sarge des Osiris entsprechen, „an dessen Kult der des Tammuz in Gebal angeknüpft wird" (S. 95; vgl. unten 1. Teil, V). Diese im allgemeinen vagen Kombinationen wird man bis auf eine unberücksichtigt lassen dürfen. Für das Kästchen des Kindes Mose glaube auch ich einen Zusammenhang mit dem Osirissarg und der Ciste des Adonis annehmen zu sollen, s. unten 3. Teil, II. Der Zusammenhang ist aber derart, daß es mir nicht möglich scheint, mit Bestimmtheit Bekanntschaft des phönizischen Adonismythos bei dem alttestamentlichen Erzähler oder seiner Vorlage zu erkennen. Es kann hier ein älterer Mythos zugrunde liegen oder eine andere Abzweigung eines ältern Mythos, von welchem auch der Adonismythos abzuleiten wäre. Noch in andern unter den oben erwähnten alttestamentlichen Angaben und Erzählungen liegen gewiß neben Bestandteilen aus der Volkssage oder dem „Märchen" auch Reste von Göttermythen vor; in der Geschichte Isaak's sind höchst wahrscheinlich und möglicherweise auch in der Joseph's derartige Überbleibsel enthalten. Aber deutliche Anklänge gerade an den Adonismythos vermag ich weiter nicht zu erkennen. Vgl. zu der Beobachtung solcher Anklänge unten 1. Teil, II, 4.

[1] Vgl. Ps. 35, 14; Studien I, S. 316 f.

der Angabe bei Philo sich nicht nachweisen läßt, also schwerlich vielgebraucht und bei den Judäern allbekannt gewesen sein kann[1].

Eher als in der Klage um den יָחִיד dürfte man in der Formel des Klagerufes bei Jeremia c. 34, 5: „Wehe über den Herrn“, die, mit Zusätzen vermehrt, ebenso c. 22, 18 vorkommt: „Wehe, mein Bruder, und wehe, Schwester! Wehe über den Herrn und wehe über seine Herrlichkeit!“, eine Beziehung auf den Adoniskult erkennen, weil hier der Ausdruck הוי אָדוֹן darauf verweisen kann[2]. Ganz derselbe Klageausruf wird der Sappho als die Klage um den Adonis zugeschrieben: Ὦ τὸν Ἄδωνιν (Bergk, Poetae lyrici Graeci III, ed. 4, S. 110 n. 63), und nach Aristophanes (Lysistrata 393) lautet die Adonisklage: αἰαῖ Ἄδωνιν, ebenso nach Bion (ed. Wilamow. Idyll. 1, 32): αἶ τὸν Ἄδωνιν. Aber der Klageruf bei Jeremia, von dem der Prophet sagt, daß er nicht um den König Jojakim, wohl aber um den König Zedekia erhoben werden wird, gibt doch wohl eher den bei der Trauer um einen menschlichen Herrn oder König üblichen Klageruf wieder. Dafür spricht, daß sich Jer. 22, 18 das daneben stehende: „Wehe, mein Bruder, und wehe, Schwester“ nicht auf den Adonis beziehen läßt, sondern allgemein verschiedene Formen der Totenklage referiert (vgl. I Kön. 13, 30)[3]. Eher ließe sich im Texte der Septuaginta III Reg. 13, 11 Luc. (= 12, 24^{m} ed. Swete), wonach um das Kind Jerobeam's der Klageruf Οὐαί, κύριε erhoben werden soll, an die Klage des Adonisdienstes denken, weil das κύριε kaum auf das Kind paßt[4]. Es wäre etwa möglich, daß in Trauerfeiern die Verstorbenen behandelt wurden, als ob sie der Adonis wären[5].

Eine Aussage im Briefe Jeremiä, der, nur griechisch vorliegend, jedenfalls sehr spät anzusetzen ist, v. 30f. hat man von Adonisdienst

---

[1] Daß für den babylonischen Tammuz, das Vorbild des mit Adonis identifizierten syrischen Gottes, eine Bezeichnung vorkäme, welcher die des Adonis als יחיד entsprechen würde, ist mir nicht bekannt. Man könnte vielleicht durch יחיד „der einzige (Sohn)“, sofern man dabei an den einzigartigen denken darf, erinnert werden an die Bedeutung des dem Namen Tammuz zugrunde liegenden sumerischen *Dumuzi*, wenn es wirklich den „echten Sohn“ bezeichnet (s. unten 1. Teil, II, 2); aber das ist doch wohl nur ein zufälliger Bedeutungsanklang, da Tammuz im semitischen Babylonisch m. W. nicht als „echter Sohn“ bezeichnet wird. Wie sollte die Bedeutung des sumerischen Wortes den Phöniziern verständlich geworden sein?

[2] Woran wieder zuerst wohl MOVERS Bd. I, S. 204. 246ff. gedacht hat.

[3] Vgl. aber MOVERS Bd. I, S. 248.

[4] Der vorliegende griechische Text hat den Klageruf nicht verstanden, wie der erklärende Zusatz zeigt: ὅτι εὑρέθη ἐν αὐτῷ ῥῆμα καλὸν περὶ τοῦ κυρίου.

[5] Eine derartige Sitte ist allerdings nicht zu entnehmen, wie man es getan hat, aus Ammianus Marcellinus ed. Gardth. l. XIX, 1, 11. Eine Totenklage, die um den Sohn des Grumbates, des Königs des nördlichen Volkes der Chionitae angestellt wurde, wird hier verglichen mit der Adonisklage, ist aber keine Adonisklage.

verstanden. Es ist darin die Rede von den Priestern, die in den Tempeln der Götter sitzen mit zerrissenen Kleidern und geschorenen Köpfen und Bärten, unbedeckten Hauptes und brüllend, indem sie vor ihren Göttern rufen, wie einige es tun beim Totenmahl. Die Beziehung auf Adonis- oder auch Tammuzdienst ist möglich, aber doch durch nichts bestimmt indiziert, obgleich wir von Trauerriten wie die hier geschilderten in einem andern Kultus auf syrisch-phönizischem Boden nichts Sicheres wissen[1]. Allerdings scheint in der vermutlich spät nachexilischen Stelle der Schrift Sacharja c. 12, 11 auf eine kultische Klagefeier angespielt zu sein, die schwerlich dem Adonis galt. Sie wird als „Klage Hadad-Rimmon's im Tale Megiddo" bezeichnet. Mit dem Namen ist wahrscheinlich der Ort der Klagefeier (das heutige Rummaneh) gemeint. Beide Bestandteile des Namens sind Gottesnamen; der Ort war also wohl nach der mit dem Klageritus verehrten Gottheit benannt. Von einem derartigen Ritus für den Gott Hadad oder Rimmon — beide Namen scheinen dieselbe Gottheit oder doch verwandte Gottheiten zu bezeichnen — wissen wir sonst nichts. Hadad oder Addu mag nach dem Namen Rib-Addi, den in den Amarna-Briefen ein Fürst von Gebal trägt, an diesem Orte verehrt und etwa verschmolzen worden sein mit dem bei Philo Byblius als El bezeichneten Gott von Gebal[2]. Danach wäre es möglich, daß die Adonisklagen von Byblos oder Gebal auf den Kultus des Hadad übertragen wurden. Diese Kombination aber steht und fällt mit der nach der Wiedergabe in der Septuaginta sehr zweifelhaften Korrektheit der Überlieferung des Namens Hadad in jenem Doppelnamen der Sacharjastelle. Wer diejenigen waren, die in der Ebene Megiddo die Klagefeiern veranstalteten, ob samaritanische Nachkommen der alten Ephraimiten oder Angehörige einer Fremdenkolonie, läßt sich nicht ersehen[3].

Der von den nachexilischen Juden nach der Angabe des Propheten Sacharja (c. 8, 19) im vierten Monat, d. i. im Monat Tammuz, später

---

[1] Vgl. dazu namentlich die Schilderung in „De Syria dea", s. oben S. 73.

[2] Vgl. oben S. 35. Wir wissen aber nicht, ob Rib-Addi, der allerdings zuerst in Gebal auftritt, von Hause aus dorthin gehört.

[3] Über Sach. 12, 11 s. Artikel „Hadad-Rimmon" PRE.[3], Bd. VII, S. 287 ff. und Artikel „Rimmon" ebend. Bd. XVII, S. 9 ff. — Nach E. G. KING (The Psalms, Part III, Cambridge 1905, S. 460 f.) sind der Zemach, d. i. „Sproß", von Jer. 23, 5; 33, 15. Sach. 3, 8; 6, 9 ff. und אדני in Ps. 110 als Messiasbezeichnungen entnommen aus „the yearly parable of the Spring-tide" des babylonischen und palästinischen Tammuz, für den *„Adoni"* „the favourite name" sei „cf. Jer. XXII, 18". Dieser Einfall ist doch wohl nur zu registrieren. Der Zemach bedarf keiner weitern Erläuterung als der Jer. 23, 5; 33, 15 durch die Kombination mit David gegebenen, und אדני des Psalms hat mit dem Zemach nichts zu tun.

nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer am 17. Tage des Monats, gefeierte Fasttag mag erst sekundärerweise eine geschichtliche Beziehung erhalten haben, zuletzt die auf die Einnahme Jerusalems durch die Römer, und hängt möglicherweise mit alten Trauerbräuchen zusammen, die aus dem Adonisdienste stammen könnten, da sein Trauerfest wahrscheinlich in den vierten Monat fiel[1]. Indessen ist diese Beziehung doch sehr unsicher.

---

[1] HOUTSMA, Over de Israëlitische vastendagen, Verslagen en mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 4. Reeks, Deel 2, Amsterdam 1898, S. 3—29 und: Nog eenmal de Israëlitische vastendagen, Theologische Tijdschrift, Jahrg. XXXVI, 1902, S. 336 ff. leitet mit Begründungen, die ich mir allerdings nicht in allen Einzelheiten anzueignen vermag, den zuerst Sach. 8, 19 erwähnten Fasttag im vierten Monat, d. i. im Monat Tammuz, aus kanaanäischen Bräuchen ab. Er denkt dabei an Tammuzdienst. ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 734 macht darauf aufmerksam, daß mit einem Tammuzfest am 17. des Monats Tammuz zusammenhängen könnte die Angabe eines Keilschrifttextes aus der Arsacidenzeit, wonach Nergal am 18. des Monats Tammuz in die Unterwelt hinabsteigt, wenn nämlich diese Vorstellung sich ursprünglich auf Tammuz bezogen haben sollte. Da aber eine Entlehnung, wie HOUTSMA sie vermutet, auch nach seiner Annahme schon in sehr alter Zeit erfolgt sein müßte, wir aber von Tammuzdienst auf israelitischem Boden erst seit Ezechiel wissen (s. unten 1. Teil, II, 3), ihn überhaupt in Kanaan früher nicht nachweisen können und da auch das Trauerfest des Adonis im vierten Monat gefeiert worden zu sein scheint (s. unten 1. Teil, III, 1), so liegt es viel näher an das Adonisfest zu denken als an das Tammuzfest. Gegen die Beziehung auf ein altheidnisches Fest läßt sich freilich geltend machen, daß Sach. 8, 19 vier Monate genannt werden mit Fasttagen, die alle auf Ereignisse bei und kurz nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer bezogen werden können und schwerlich alle in alten Kultsitten einen Anhalt haben, daß ferner Sach. 7, 5 von einem Fasten im fünften und siebenten Monat die Rede ist, das erst seit 70 Jahren, also rund seit der Zerstörung Jerusalems, geübt worden sei. HOUTSMA ist denn auch genötigt, Th. Tijdschr., S. 337 f. die „70 Jahre" als verdächtig zu bezeichnen. Immerhin könnte ein altvolkstümlicher Trauertag im vierten Monat Veranlassung gewesen sein, eines geschichtlichen Unglücksereignisses, das in diesen Monat fiel, bei der Feier zu gedenken.

II. Der babylonische und syrische Tammuz.

1. Die Identifizierung des Adonis mit Tammuz.

Wir fanden in den Aussagen des Hieronymus und in anderer Weise in denen des Pseudo-Melito, des Theodor Bar Koni und des Bar Bahlul den Adonis bezeichnet mit dem Namen Thamuz, *Tāmûzâ*.

Seit dem 3. Jahrhundert ist bei christlichen Schriftstellern die Annahme, daß Adonis mit dem syrischen Tammuz identisch sei, so verbreitet, daß von da ab eine sichere Unterscheidung nicht unmittelbar möglich ist. Die Anschauung von der Identität beruht auf wirklichen auffallenden Übereinstimmungen zwischen der phönizisch-griechischen Vorstellung von Adonis und der Gestalt des syrischen Tammuz; diese geht auf ein babylonisches Urbild zurück.

Die Grenzen zwischen Syrien und Phönizien lassen sich nicht überall sicher ziehen, und seit alten Zeiten haben mannigfache Wechselbeziehungen zwischen beiden Ländern stattgefunden. Auch direkt von Babylonien aus ist in ältesten und in spätern Zeiten der Einfluß einer dortigen Gottesvorstellung auf eine phönizische sehr wohl möglich. Zudem wissen wir aus dem Propheten Ezechiel (c. 8, 14), daß der Kult des babylonischen Tammuz über die Grenzen Syriens hinaus bis zu den Judäern gelangt ist. Deshalb ist auch bei ältern Zeugnissen nicht überall von vornherein deutlich, ob sie sich auf den Adonis oder auf den Tammuz beziehen, und es ist ferner die Frage aufzuwerfen, inwieweit Tammuz und Adonis überhaupt als verschiedene Gottheiten zu trennen sind. Diese Erwägungen machen es notwendig, auch für eine Untersuchung über den phönizischen Adonis den babylonisch-syrischen Tammuz in seiner Verbreitung und nach seiner Auffassung zur Darstellung zu bringen. Für den babylonischen Tammuz können wir nicht unbedingt die Herkunft, wohl aber Alter und Art des Kultus sicher bestimmen aus unmittelbaren Zeugnissen. Das Bild des phönizischen Adonis muß aus sekundären Quellen rekonstruiert werden. Deshalb ist es geboten, den Gott Tammuz als den festen Ausgangspunkt der Untersuchung voranzustellen. Es ist erst möglich, die Umrisse des Adonis zu zeichnen, wenn wir die deut-

lichen Linien der Figur des Tammuz reproduziert haben, mit denen die der Adonisgestalt sich berühren, überschneiden oder decken.

Der erste, welcher Tammuz und Adonis gleichsetzt, ist Origenes (Selecta in Ezechielem zu Ez. c. 8, Migne, SG. 13, Sp. 797): Τὸν λεγόμενον παρ' Ἕλλησιν Ἄδωνιν, Θαμμούζ φασι καλεῖσθαι παρ' Ἑβραίοις καὶ Σύροις. Da er neben den Hebräern auch die Syrer nennt, beschränkt sich offenbar seine Kunde von dem Namen Tammuz nicht auf dessen Erwähnung in einer Ezechielstelle (c. 8, 14). Ob er den Namen kannte als noch zu seiner Zeit in Syrien angewendet oder nur aus syrischer Literatur, läßt sich nicht ersehen; das φασι bezieht sich nur auf die Identifizierung, diese hat er danach vorgefunden. Es ist sehr wohl möglich, daß Origenes den Namen als einen in syrischen Kulten gebräuchlichen kannte; denn Isaak von Antiochia (Opp. ed. Bickell II, S. 210) erwähnt den Tammuzdienst wie einen zu seiner Zeit, etwa im 5. Jahrhundert, in Antiochia bestehenden: „Seht, in unserer Gegend wird Tammuz (ܬܡܘܙ) beweint und die Sternin (ܟܘܟܒܬܐ) verehrt!" Da er mit *Kaukabtâ* einen wirklichen und gewiß noch zu seiner Zeit gebrauchten Namen für den Venusplaneten anwendet, darf angenommen werden, daß er auch den Namen Tammuz als zu Antiochia gebräuchlich kannte[1].

Die spätern christlichen Schriftsteller, welche dieselbe Identifizierung vortragen, sind wahrscheinlich, wenn auch wohl nicht insgesamt, so doch größtenteils, von Origenes abhängig; auch die Lesart τον Αδωνι in der Septuaginta (Q^mg ed. Swete) Ez. 8, 14 für הַתַּמּוּז des masoretischen Textes wird auf ihn zurückgehn. Diese Identifizierung ist gewiß nicht ein gelehrter oder irgendwie künstlich aufgebrachter Einfall. Ammianus Marcellinus (ed. Gardth. l. XXII, 9, 14 f.) nennt offenbar denselben Gott von Antiochia, den Isaak Antiochenus als Tammuz bezeichnet, Adonis. Das wird, da Ammianus die Benennung mit keiner Begründung rechtfertigt, darauf beruhen, daß im 4. Jahrhundert in Antiochia die Identität von jedermann angenommen wurde. Nach dem φασι des Origenes war die Identifizierung schon viel früher, wie es scheint in weitern Kreisen, verbreitet. Sie beruht schwerlich darauf, daß der phönizische Gott, den die Griechen Adonis nannten, bei den Phöniziern wirklich den Namen Tammuz trug, da sich dieser Name auf phönizischem Boden nicht nachweisen läßt. Es soll also wohl der bei den Syrern verehrte Tammuz nur als gleichbedeutend mit dem Adonis der Griechen und dem phö-

[1] Da die „Sternin" altaramäisch ist, so ist es nicht wahrscheinlich, daß daneben „Tammuz" entstanden wäre aus dem von Cypern her importierten Adonis, wie es nach dem von GREVE, De Adonide, S. 26, Anmkg. 4 Angegebenen den Anschein haben könnte. An und für sich wäre eine Importation aus dem Westen nicht gerade unwahrscheinlich in der von Seleucus 300 v. Chr. gegründeten Stadt. Aber ihre Bewohnerschaft war vorzugsweise aramäisch.

nizischen Gott, den die Griechen Adonis nannten, bezeichnet werden. Diese Gleichsetzung wird aufgekommen sein in derselben ungesuchten Weise wie die mehrfach zu allgemeiner Geltung gelangte Identifizierung phönizischer und griechischer Götter. Wie diese ist sie entstanden zu denken lediglich aus der Beobachtung von Analogien und beweist deshalb an und für sich nichts für einen ursprünglichen Zusammenhang, ebensowenig wie z. B. die Gleichsetzung des Esmun mit Asklepios.

Übereinstimmend mit Origenes gibt Hieronymus (Explanatio in Ezechielem zu c. 8, 13 f., Migne, SL. 25, Sp. 85) an: „Quem nos Adonidem interpretati sumus, et Hebraeus et Syrus sermo Thamuz vocat“[1]. Es scheint mir sehr zweifelhaft, ob Hieronymus irgendwelche selbständige Kenntnis von dem Gott Tammuz hatte oder etwa nur nach dem Vorgang des Origenes den Adonis mit dem ihm aus dem Alten Testament bekannten Tammuz gleichsetzt. Was er von „Syrus sermo“ sagt, kann er dem Origenes nachsprechen oder aus der syrischen Übersetzung entnehmen; weitere Aussagen über den Tammuzkult, die sich bei ihm finden[2], zeigen deutlich, daß dieser zu seiner Zeit in Palästina nicht mehr bestand. Seiner Deutung entsprechend bietet die Vulgata Ez. 8, 14 für אֶת־הַתַּמּוּז des masoretischen Textes „Adonidem“.

Cyrillus von Alexandria zu Jes. 18, 1 f. (Migne, SG. 70, Sp. 441) berichtet in Übereinstimmung mit Origenes und Hieronymus: Διερμηνεύεται δὲ ὁ Θαμμοὺζ ὁ Ἄδωνις, ebenso derselbe zu Hos. 4, 15 (Migne, SG. 71, Sp. 136): τὸν Θαμμοὺζ, ὅς ἐστιν Ἄδωνις τῇ Ἑλλήνων φωνῇ und ferner Procopius von Gaza, der in seinen Angaben über den Adonisdienst (zu Jes. c. 18, Migne, SG. 87, 2, Sp. 2140) die Mitteilungen des Cyrillus einfach ausschreibt: τὸν Θαμμοὺζ, ὅπερ ἐστὶ τὸν Ἄδωνιν. Wichtiger ist, daß auch Theodoret (zu Ez. 8, 14, Migne, SG. 81, Sp. 885) angibt: Ὁ γὰρ Θαμμοὺς ὁ Ἄδωνίς ἐστι κατὰ τὴν Ἑλλάδα φωνήν, da er aus dem syrischen Antiochia gebürtig war und zweifellos die Meinung wiedergibt, welche die dort herrschende war. Theodoret wird den einheimischen, nicht griechischen, Kult zu Antiochia aus eigener Beobachtung gekannt haben so gut als Isaak Antiochenus. Dieser Kult also wurde dort allem Anschein nach als der des Tammuz bezeichnet und nur im Griechischen mit dem Adonisdienst identifiziert. Daß Ammianus Marcellinus, der ebenfalls aus Antiochia gebürtig war, die antiochenischen Feste „Adonea“ nennt, fällt nicht dagegen in die Wagschale, da Ammianus sich in seiner lateinischen Darstellung der Bezeichnungsweise der Abendländer anschließen mußte.

Auch das Chronicon Paschale (130, Migne, SG. 92, Sp. 329) hat

---

[1] Über „Epistola ad Paulinum“, wo Hieronymus ebenfalls Tammuz und Adonis gleichsetzt, s. oben S. 83.

[2] S. oben a. a. O.

(zu Ez. c. 8) die Angabe: Θαμοὺζ (Θαμὺζ), ὅπερ ἑρμηνεύεται Ἄδωνις — was wohl aus Cyrillus abgeschrieben ist. Philastrius gibt (i. J. 383 oder 384) in seinem „Diversarum haereseon liber" (c. 23, 1 f., Corp. scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 38, S. 10) an, „Thamuz" sei ein heidnischer Königssohn gewesen, dessen Bild die judäischen Weiber weinend verehrt hätten, und fügt hinzu, „Thamuz" habe der Pharao zur Zeit des Mose geheißen. Seine Darstellung zeigt vielleicht, daß auch er den Tammuz, den er aus Ezechiel kannte, mit dem Adonis gleichsetzte, da seine Kombination mit einem ägyptischen Namen möglicherweise darauf beruht, daß er in Tammuz den auch im ägyptischen Alexandrien verehrten Adonis[1] erblickte. Von diesem konnte Philastrius, dem man Abstammung aus Ägypten zugesprochen hat, direkte oder indirekte Kunde besitzen.

In der syrischen Rezension der Apologie des Aristides (ed. Harris ܦܐ, 13, Übersetzung S. 44) wird von Adonis (ܐܕܘܢܝܣ; vgl. Z. 15) gesagt: „welcher ist ܬܡܘܙܐ" und in der Geschichte des Adonis dieser Name für ihn gebraucht. Da der griechische Text aus „Barlaam und Josaphat" (a. a. O., S. 106 f.) nur von Ἄδωνις redet, so ist der Name Tammuz lediglich dem syrischen Übersetzer zuzuschreiben. — Bar Bahlul setzt den Tammuz ausdrücklich mit Adonis gleich (ed. Duval, Sp. 35, 21 f. s. v. ܐܕܘܢܝ). Was die Apologie des Pseudo-Melito und Theodor Bar Koni von Tammuz erzählen, bezieht sich, wie wir sahen[2], deutlich auf den Adonis von Byblos.

Aus allen diesen Angaben ergibt sich nicht mehr, als daß schon vor Origenes auf Grund irgendwelcher Ähnlichkeiten der von den Griechen Adonis genannte Gott mit dem syrischen Tammuz für identisch gehalten worden ist und daß dies seit Origenes weit verbreitete Anschauung war. Ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen beiden Gottheiten ist daraus in keiner Weise zu ersehen. Trotzdem kann er bestanden haben.

2. Der babylonische Tammuz.

Der syrische Gottesname *Tāmûzâ* (daneben auch *Tamûzâ*) entspricht einem babylonischen Gottesnamen *Dumu-zi, Ṭu-mu-zi* neben *Du-'ûzu, Dûzu*. Die syrische Form scheint eine bisher nicht nachweisbare babylonische Aussprache **Tamûzu* zur Voraussetzung zu haben[3].

---

[1] S. unten 1. Teil, V. [2] Oben S. 74 f.

[3] Zur Literatur außer dem schon unter der allgemeinen Literatur über Adonis und Tammuz Angeführten: JENSEN, Die Kosmologie der Babylonier 1890, S. 197 f. 225. 227. 480. 497; derselbe, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, KB. VI, 1, S. 411. 560; PINCHES, „The hymns to Tammuz in the Manchester Museum, Owens College", in den Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society (Man-

Kultus dieses Gottes ist zunächst auf sumerischem Boden bezeugt, seit dem dritten Jahrtausend. Dumuzi wird genannt als Stadtgott von Dûrgurgurri, und als Kultstätte des Dumuzi-abzu, der anscheinend mit dem schlechthin Dumuzi genannten Gott identisch ist, kommt vor der Ort Ki-nu-nir, wahrscheinlich in der Nähe von Lagaš. Aber auch ein Tammuz von Akkad wird genannt; der Gott scheint also auch in dem von Semiten beherrschten Reich Akkad einen Kult gehabt zu haben, wie später auf assyrischem Boden[1]. Der Monat seines Festes wird schon erwähnt in Funden von Telloh (Lagaš) aus der Zeit der Dynastie von Ur[2]

chester Memoirs), Bd. XLVIII, 1904 No. 25 (s. die Beurteilung von ZIMMERN in seiner sogleich anzuführenden ersten Abhandlung S. 202); JASTROW, Die Religion Babyloniens und Assyriens, deutsche Ausg. Bd. I, 1905, S. 90 f. (vgl. englische Ausg.: The religion of Babylonia and Assyria, Boston 1898, S. 547 f. 588); JENSEN, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, Bd. I, 1906, S. 17. 102 f.; ZIMMERN, Sumerisch-babylonische Tamûzlieder, Berichte der philol.-histor. Kl. der Sächsischen Gesellsch. d. Wissenschaften 1907, Bd. LIX, S. 201—252; LANGDON, Sumerian and Babylonian psalms, Paris 1909, S. XV—XVII. 299—341; UNGNAD in: Altorientalische Texte und Bilder, herausggb. von Greßmann 1909, Bd. I, S. 93—96 („Leichenlieder über Tamuz"); ZIMMERN, Der babylonische Gott Tamûz, Abhandlungen der philol.-histor. Kl. der Sächsischen Gesellsch. d. Wissenschaften, Bd. XXVII, 1909, S. 699—738; DHORME, La religion assyro-babylonienne, Études palestiniennes et orientales, Paris 1910, S. 92. 104—107. Alle hier genannten Darstellungen beschränken sich auf den babylonisch-assyrischen Gott mit beabsichtigter Nichtberücksichtigung der unten 1. Teil II, 3 und 4 besprochenen sekundären Erscheinungen. Die wertlosen Angaben der jüdischen Kommentatoren zu Ez. 8, 14 über den Namen Tammuz sowie die ebenfalls antiquierten Erklärungen des Namens in Kommentaren und gelegentlichen Bemerkungen älterer christlicher Autoren findet man am vollständigsten zusammengestellt bei CHWOLSON, Über Tammûz und die Menschenverehrung, S. 4 ff.

Meine Angaben über den babylonischen Tammuz wollen aus den Veröffentlichungen der Assyriologen, die weitere Vervollständigung erwarten lassen, nur hervorheben was für die Vorstellung von Tammuz charakteristisch ist, besonders was auf einen Zusammenhang mit Adonis und Esmun zu verweisen scheint. Auch nach dem Erscheinen von ZIMMERN's zweiter Abhandlung, die eine zusammenfassende Darstellung gibt, konnte ich meine in der Grundlage schon vorher niedergeschriebene Skizze nicht unterdrücken, weil in der Beurteilung der phönizischen Parallelen auf ihre Angaben Bezug genommen werden muß. Das neue Material in ZIMMERN's zweiter Abhandlung über Art und Verbreitung des ältesten Tammuzkultus hat mir Veranlassung geboten, unabhängig von seiner Darstellung zweierlei Elemente in der babylonischen Tammuzvorstellung zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist mir unten im 3. Teil ausschlaggebend geworden für die Beurteilung des Verhältnisses des Adonis zu Tammuz. — Die oben angegebenen Namensformen für den Gott nach ZIMMERN, Gott Tamûz, S. 703 f.

[1] ZIMMERN, Gott Tamûz, S. 718 ff.

[2] THUREAU-DANGIN, Note sur la troisième collection de tablettes découverte ... à Telloh, Comptes rendus AI. 1902, S. 91, Anmkg. 1.

im dritten Jahrtausend. Auf Verbreitung seines Kultus verweisen Personennamen, die mit dem Namen des Gottes zusammengesetzt sind, in den Tempelurkunden von Telloh aus altbabylonischer Zeit. Solche Namen kommen seit der Zeit Hammurabi's nicht mehr vor[1]. Der spätere babylonische Personname *Dûza-a-a* ist gewiß von dem Monatsnamen abzuleiten[2].

Tammuz wird von früh an bezeichnet als ein durch eine Trauerfeier geehrter Gott. Im Adapa-Mythos, der uns aus dem Amarna-Fund in einer Niederschrift etwa des 15. Jahrhunderts bekannt ist, wird der Trauerfeier um den entschwundenen Tammuz gedacht[3]. In der Erzählung von der Hadesfahrt der Istar ist am Schluß entweder direkt eine Klage um Tammuz zu erkennen oder wird doch auf die Klage um ihn Bezug genommen[4]. Nach dem Gilgamesch-Epos hat Istar dem Tammuz, dem „Buhlen ihrer [Jugend], Jahr für Jahr Weinen bestimmt“[5].

Vorzugsweise auf die Trauer um den Tammuz beziehen sich Hymnen, die an ihn gerichtet sind. Sie liegen großenteils vor in sumerischer Sprache. Was sich daraus für die Vorstellung von Tammuz entnehmen läßt, ist im wesentlichen dasselbe in denjenigen Liedern, die aus der Bibliothek Asurbanipal's stammen[6], wie in andern, die in der vorliegenden Niederschrift der altbabylonischen Zeit angehören[7]. Die Hymnen enthalten Klagen darüber, daß Tammuz geht den „Weg ohne Rückkehr“, den „Weg, der den Leuten den Garaus macht, der die Menschen zur Ruhe bringt“, daß er „entrinnt zur Brust der Erde ... nach dem Lande der Toten“, daß „die Sonne ihm untergeht“[8]. Der entschwundene Tammuz muß zu dem Totenreich in einer besondern Beziehung stehn; denn er wird als „Herr des Totenreiches“ bezeichnet.[9] Verschiedene Lieder stellen als Folge dessen, daß Tammuz den „Weg ohne Rückkehr“ einschlägt, dar das Aufhören der Fruchtbarkeit unter dem Herdenvieh, den Schafen und Ziegen[10], das Gebundensein des Sprossens und Grünens[11], das Nieder-

---

[1] ZIMMERN, Gott Tamûz, S. 721 f.

[2] So nach TALLQUIST, Neubabylonisches Namenbuch, Acta Societatis Scientiarum Fennicae, Bd. XXXII, No. 2, 1906, S. XXVIII, vgl. den jüdischen Personnamen תמוזה unten 1. Teil, II, 4.

[3] II, Rev., 5 ff., KB. VI, 1, S. 96 f.

[4] Rev., 47 ff., KB. VI, 1, S. 90 f.

[5] Taf. VI, 46 ff.; JENSEN, Gilgamesch-Epos, S. 17; vgl. KB. VI, 1, S. 168 f.

[6] Die Lieder 1—3 bei ZIMMERN, s. dessen Tamûzlieder, S. 209 f.

[7] ZIMMERN's Lieder 4—8, s. ebend. S. 238. Über die Zeit der Lieder vgl. ZIMMERN, Gott Tamûz, S. 723. 725.

[8] ZIMMERN, Tamûzlieder, S. 207 f. (Lied 1).

[9] Ebend. S. 220, 15 (Lied 3); 227, 7 (Lied 5). Für Tammuz scheint eine Bezeichnung vorzukommen, die gedeutet wird „Herr (König) des Verschwindens (?)“, ZIMMERN, Gott Tamûz, S. 709; vgl. überhaupt ebend. S. 729 f.

[10] ZIMMERN, Tamûzlieder, S. 207 (Lied 1).

[11] Ebend. S. 208, B 1 ff. (Lied 1); 236 f., 1 ff. (Lied 7).

gehaltenwerden der „Satzung des Landes", d. h. wohl das Aufhören der Naturordnung[1]. Auch das Wachsen der Fische im Teiche steht still mit dem Verschwinden des Tammuz[2]. Er wird, wie in seinem Hinschwinden, so auch noch sonst mit der „Fruchtbarkeit des Landes" in Verbindung gebracht und vielleicht bezeichnet als „Herr der Kraft des Landes"[3]. Mit Bezug auf seinen Hingang wird der Gott in einem der Lieder einer abwelkenden Pflanze verglichen: „Eine Tamariske, die im Garten Wasser nicht getrunken, deren Krone auf dem Felde keine Blüte hervorgebracht hat. Eine Weide, die an ihrer Wasserrinne nicht jauchzte, eine Weide, deren Wurzeln ausgerissen sind. Ein Kraut, das im Garten Wasser nicht getrunken."[4]

Der Monat des Festes des Tammuz war in altbabylonischer Zeit der sechste Monat, während später der vierte Monat den Namen Tammuz (*Dûzu*) trägt. Danach ist entweder das Fest in älterer Zeit zwei Monate später im Jahre gefeiert worden, oder auch es hat eine Verschiebung des Jahresanfangs stattgefunden[5]. Der Monat Tammuz wird in einem aus später Zeit stammenden Texte genannt „Monat der Bezwingung des Tammuz". Das wird sich auf das Ersterben des Gottes beziehen und die Trauerfeier für ihn im Monat Tammuz stattgefunden haben. Ein anderer Text ebenfalls aus später Zeit redet ausdrücklich vom „Weinen" im Monat Tammuz[6]. Die Trauerfeier fiel also nach der Monatsfolge des uns bekannten babylonischen Kalenders in die Zeit des Hochsommers, in den Juni bis Juli. Darauf, daß Tammuz in dem nach ihm genannten Monat sterbend gedacht wurde, bezieht sich eine astrologische Bestimmung, die lautet: „Wenn ein Planet im Monat Dûzu heliakisch aufgeht, wird es Tote geben"[7]. Die Bedeutung des Trauerritus im Tammuzkult kann für diese Jahreszeit kaum zweifelhaft sein: Tammuz repräsentiert die Frühlingsvegetation, die in der Sonnenhitze erstirbt. Darauf verweist auch die Vergleichung des Gottes mit der rasch hinwelkenden Pflanze. Das Gedenken an den Tod des Tammuz blieb dauernd an dem Monat haften; ein Tammuzfest scheint dagegen im offiziellen Kultus unter den Sargoniden und im neubabylonischen Reiche nicht mehr bestanden zu haben, sich wenigstens bis jetzt inschriftlich für diese Zeiten nicht belegen zu lassen, wie überhaupt in den semitisch-babylonischen und den assyrischen Königsinschriften eine Erwähnung des Tammuz fast völlig fehlt[8].

---

[1] ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 208, B 8 (Lied 1); vgl. dazu S. 210.

[2] Ebend. S. 236, 15 (Lied 7).

[3] Ebend. S. 228, 14 f. (Lied 5).

[4] Ebend. S. 220, 16 ff. (Lied 3).

[5] ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 731 f.

[6] Die Belege bei ZIMMERN, KAT.[3], S. 398; Gott Tamūz, S. 732 f.

[7] KUGLER, Sternkunde und Sterndienst in Babel, Buch I, 1907, S. 7 f.

[8] ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 722. 732.

Daß Tammuz, wie als Gott der Vegetation, so auch als Gott der Unterwelt erscheint — worauf die Bezeichnung als „Herr des Totenreiches“ deutlich genug verweist —[1] wird darauf beruhen, daß die Pflanzen aus dem Schoße der Erde herauswachsen und daß die Vegetation alljährlich abstirbt, also, anthropomorphisch vorgestellt, in das Totenreich hinabsteigt. Wir sahen, daß Tammuz auch mit der Fruchtbarkeit des Herdenviehs und anderer Tiere in Verbindung gebracht wird. Er wird ferner als „Hirt“ bezeichnet[2]. Das beruht darauf, daß die Erneuerung der Vegetation und der Fauna den Alten als durch einen Zusammenhang der allgemeinen Lebensentstehung verbunden galt[3], wie im Alten Testament die Kombination des Passahfestes, das ursprünglich das Fest der Erstgeburtsopfer von den Herdentieren gewesen zu sein scheint, mit dem Frühlingsfest der Ackerbauer, dem Mazzotfeste, zeigt. Aber in seinem sommerlichen Sterben ist Tammuz speziell die Vegetation[4].

Tammuz wird in den an ihn gerichteten Hymnen wiederholt als der „Mannhafte“ und als „Held“ bezeichnet[5], auch als der „Kraftvolle“[6]. Anderwärts wird seine Jugendlichkeit hervorgehoben. Es ist speziell davon die Rede, daß seine Mutter die Wehklage um ihn anstellt[7]. Er wird auch als „Kind“ charakterisiert[8] und ebenso, anscheinend von der Istar, angeredet mit „mein Kind“[9]. Jugendlich erscheint er, weil er die jugendfrische Vegetation darstellt, die in ihrer Blüte dem Tode verfällt. Jugendlichkeit und Heldenhaftigkeit schließen sich nicht aus; es ist aber doch wahrscheinlich, daß in jenen immerhin einigermaßen divergierenden Bezeichnungen verschiedene Auffassungsweisen vorliegen, wie wir noch wiederholt auf anscheinende Widersprüche der Vorstellung stoßen werden.

Im Adapa-Mythos befindet sich Tammuz am „Tore“ des Anu[10], d. h.

---

[1] Daß er beides ist, hat JENSEN schon Kosmolog., S. 197 f. 225. 227. 480 richtig gesehen.

[2] ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 208 B 5 (Lied 1) und sonst; vgl. S. 214; derselbe, Gott Tamūz, S. 706. 728. Vgl. auch Gilgamesch-Epos VI, 43 ff., KB. VI, 1, S. 168 f.

[3] Vgl. FRAZER, Adonis², S. 4 f.

[4] KRAETZSCHMAR zu Ez. 8, 14 hat mit einseitiger Betonung der Bezeichnung des Tammuz als „Hirt“ die Bedeutung als Vegetationsgott abgelehnt und dafür die als eines „Gottes der Frühlingsfauna“ vertreten, nicht bedenkend, daß die Fauna doch nicht im Juli dahinstirbt.

[5] ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 207, A 11 ff.; 208, A 35. B 10 ff. (Lied 1); 217, 5 (Lied 2); 220, 5 (Lied 3); 223, 4. 12 (Lied 4); 228, 20. 34 (Lied 5); 232, 26 (Lied 6).

[6] Ebend. S. 228, 19. 25 ff. (Lied 5). Vgl. dazu noch die Bezeichnung als „Herr, Anführer“, ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 706.

[7] ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 223, 14 ff. (Lied 4).

[8] Ebend. S. 228, 35 (Lied 5); 231, 4 (Lied 6).

[9] Ebend. S. 236 f. passim (Lied 7).

[10] II, 20 ff., KB. VI, 1, S. 94 ff.

im obern Himmel. Dorthin ist er nach ausdrücklicher Angabe gelangt, als er von der Erde entschwand. Diese Entrückung von der Erde in den Himmel bedeutet schwerlich etwas anderes als an anderer Stelle das Hinabsteigen in die Unterwelt, nämlich das Verschwinden der Vegetation. Auch dann liegt hier aber nicht dieselbe Vorstellungsweise von Tammuz vor wie in den gewöhnlichen Angaben, da sein Aufenthalt im Himmel nicht mit dem in der Unterwelt vereinbar ist[1]. Eine Entrückung des Tammuz aus der Unterwelt in den Himmel oder auch zurück auf die Erde läßt sich bis jetzt, so viel ich sehe, nicht erkennen[2]. Es scheint sich aber in den Liedern an einzelnen Stellen um die Zeit zu handeln, wo Tammuz von neuem auf der Oberwelt weilt[3]. Jedenfalls mußte man an eine alljährliche Rückkehr des Gottes denken, wenn er alljährlich aufs neue stirbt. Allem Anschein nach hatte die von der Istar erzählte Hadesfahrt[4] den Zweck, ihn aus der Unterwelt zu holen. Von einem Auferstehungsfeste des Tammuz ist aber, so weit ich unterrichtet bin, nichts Sicheres bekannt.

Auch wenn es in dem Zwecke der Hadesfahrt der Istar nicht hervortreten sollte, besteht jedenfalls die im Gilgamesch-Epos vorausgesetzte Beziehung zwischen Istar und ihrem „Buhlen", dem Tammuz, noch sonst. In den Hymnen erscheint er wiederholt als ihr Gatte oder Buhle[5]. Im Epos von der Hadesfahrt der Istar wird er „der Buhle ihrer Jugend genannt"[6]. In einem der Lieder kommt zum Ausdruck, daß die Klage um Tammuz an den verschiedenen Kultstätten der Istar und in ihren Tempeln ergeht[7]. Dies Verhältnis zu der großen Göttin ist für die Vorstellung von dem Gotte charakteristisch. Zu der Göttin, die das Lebendige gebiert, steht er als Vegetationsgott in einer Beziehung der Abhängigkeit.

---

[1] JENSEN, Theolog. Literaturzeitung 1896, Sp. 70 nimmt an, daß zur Zeit der Aufzeichnung des Adapa-Mythos die Vorstellung vom Hinabsteigen des Tammuz in die Unterwelt noch nicht bekannt gewesen sei. Aber schon in einem der altbabylonischen Lieder (ZIMMERN, Tamûzlieder, S. 227, 7, Lied 5) wird Tammuz genannt „Herr des Totenreiches". Wohl aber kann die Aufnahme in den Himmel Rest einer ältern Auffassung sein.

[2] PINCHES, Hymns to Tammuz, S. 10 findet in einem der Lieder eine Hinweisung darauf; sie ist mindestens nicht deutlich.

[3] ZIMMERN, Tamûzlieder, S. 244. 251; derselbe, Gott Tamûz, S. 726; LANGDON, Sumerian and Babylonian psalms, S. 327.

[4] KB. VI, 1, S. 80 ff.

[5] ZIMMERN, Gott Tamûz, S. 707. 714. Ob, wie JENSEN, Gilgamesch-Epos, S. 102 f. meint, die Istar des Gilgamesch-Epos gedacht ist als die Macht, die den Tammuz „zu Grunde gerichtet", d. h. als die, die ihn getötet hat, und dem Siriusstern entspricht, der zur Zeit der glühenden Sonnenhitze aufgeht, scheint mir noch zweifelhaft zu sein; vgl. ZIMMERN, Gott Tamûz, S. 733, Anmkg. 3.

[6] Rev. 47, KB. VI, 1, S. 90 f. [7] ZIMMERN, Tamûzlieder, S. 231, 4 ff. (Lied 6).

Die Auffassung des Gottes als eines Repräsentanten der Vegetation ist aber kaum ursprünglich, weil sie dafür nicht konkret genug ist. Wahrscheinlich liegt der Vorstellung von Tammuz und auch der von andern Vegetationsgöttern Beziehung zu irgendeiner bestimmten Pflanze, etwa einem Baume, zugrunde[1]. Ein Rest dieser Auffassung könnte sich darin erhalten haben, daß Tammuz einmal eine Tamariske genannt wird. Allerdings wird er so doch nur genannt, um sein Hinschwinden mit dem Abwelken der Tamariske zu vergleichen, wie er unmittelbar daneben auch mit andern verwelkenden Pflanzen verglichen wird[2]. Indessen zwischen Vergleichung und Identität dürfen wir in diesen alten Liedern kaum unterscheiden. Jedenfalls aber steht diese Vergleichung nicht für sich allein. Tammuz wird in anderm Zusammenhang dargestellt als ein „brüllender (?) Wildstier" und ein Schaf oder eine Ziege, denen man das Junge genommen hat[3]. Als eine Zeder scheint er indessen einmal auch ohne Rücksicht auf verschwinden oder verdorren aufgefaßt zu werden[4].

Andere Züge aber, gerade in alten Aussagen über Tammuz, passen nicht zu einem Gott, der mit einem Baum oder allgemein mit der Pflanzenwelt identisch gedacht wäre. Wir haben schon gesehen, daß sich Tammuz auch im Himmel aufhält, daß er von der Erde dorthin entrückt worden ist. Auch wenn er dort von Hause aus oder doch dauernd seinen Wohnsitz hätte, könnte er auf die Vegetation einen Einfluß haben, nur nicht wohl die irdische Vegetation selbst darstellen. Da jener Aufenthalt im Himmel mit den Aussagen über seine Entrückung in die Unterwelt nicht übereinstimmt, so ist vielleicht anzunehmen, daß zwei verschiedene Auffassungen eines Vegetationsgottes ineinander geflossen sind, die eines der Erde und Unterwelt und die eines dem Himmel angehörenden Gottes; sie wären in der Aussage von seiner Entrückung in den Himmel kombiniert worden. Vielleicht ist die Bezeichnung des Tammuz als des mannhaften mit einer Vorstellung als Himmelsgott, die als eines Kindes mit der von einem der Erde angehörenden Gott der sprossenden Vegetation zu verbinden. Irgendwelche Unterscheidung in der Gottesvorstellung scheint auch geboten zu sein durch die Stellung des Tammuz als Stadtgott in altsumerischer Zeit, die zu der später herrschend gewor-

---

[1] Vgl. unten 1. Teil, IV, 6. [2] S. oben S. 100.

[3] ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 228, 16 ff. (Lied 5).

[4] Ebend. S. 239. Es darf als auf eine Analogie darauf aufmerksam gemacht werden, daß nach MEISSNER (Babylonische Bestandteile in modernen Sagen, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. V, 1902, S. 230, Anmkg.) der Name des Gottes Ningišzida, der in Verbindung mit Tammuz auftritt und ihm wesensverwandt zu sein scheint, bedeutet „Herr des geraden Baumes, vielleicht sogar Herr des Lebensbaumes", nach JENSEN, KB. VI, 1, S. 411 „Gott des unvergänglichen Baumes" oder „der unvergänglichen Bäume".

denen Auffassung von ihm als einem in der Jugendblüte gestorbenen kaum paßt. Es wird auf die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer derartigen Unterscheidung später zurückzukommen sein[1].

In den Klagefeiern um den Gott müssen besonders Flöten zur Trauermusik gebraucht worden sein, da einzelne der Tammuzlieder bezeichnet werden als „Flöten-Klagelied für Tammuz"[2]. Tammuz selbst scheint als die Flöte blasend gedacht zu werden, die bei seinem Untergang in Sturm und Unwetter ertönt: „Seine Flöte ertönt im Sturme, des Herrn Gesang ertönt im Unwetter"[3]. Möglicherweise ist in dieser letzten Aussage die Flöte das Instrument des Hirtengottes.

Auf die Bedeutung des Tammuz als Vegetationsgott bezieht sich vielleicht sein Name, der nicht semitisch sondern sumerisch ist. Er scheint zu bedeuten „echter Sohn" und ist wohl zu identifizieren mit dem bei Gudea und sonst vorkommenden Namen *Dumuzi-abzu* „echter Sohn der Wassertiefe". Das Sohnesverhältnis zu der Wassertiefe würde den Tammuz, wie es scheint, bezeichnen als den Gott des vom Wasser erzeugten Pflanzenwuchses[4]. Auch als Himmelsgott, wenn Tammuz dies wirklich

---

[1] S. unten 3. Teil, II. Eine Kombination der tellurischen Bedeutung als Baum mit der Vorstellung von einem im Himmel wohnenden Gott würde vorliegen, wenn Tammuz wirklich gedacht wurde als Hüter der Bäume des Lebens (*gišti = iṣ balâṭi*) am östlichen Tore des Himmels, wie DHORME, L'arbre de vérité et l'arbre de vie, Revue Biblique internationale, Nouv. Série, Bd. IV, 1907, S. 271—274 es darstellt und ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 715, Anmkg. 2 nach seinem Vorgang anzunehmen geneigt ist.

[2] ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 224, Rs. 20 (Lied 4); 228, 42 (Lied 5); 232, 32 (Lied 6).

[3] Ebend. S. 228, 40 f. (Lied 5).

[4] Über die Namensform vgl. noch JENSEN, Ueber einige sumero-akkadische u. babylonisch-assyrische Götternamen, ZA. I, 1886, S. 17 ff. Dafür, daß die semitischen Babylonier für Tammuz keinen semitischen Namen hatten, ist besonders bezeichnend die ausdrückliche Angabe einer Götterliste, daß der Gottesname im Assyrischen und Sumerischen gleichlautend sei, s. ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 711, Anmkg. 3. FRIEDR. DELITZSCH erklärte den Namen *Dumuzi* früher (bei BAUDISSIN, Studien, I, 35, Anmkg.; S. 300, Anmkg. 9) „Sohn des Lebens", „Sprößling", sodaß der Gott Tammuz „das Götterkind" wäre; später hat DELITZSCH (Liber Ezechielis, ed. Baer 1884, S. XVIII) diese Deutung näher dahin bestimmt, daß der Name, abgekürzt aus *Dumu-zid, Du-zid*, ausdrücke: „proles deorum, quae semper juvenis manet et semper denuo juvenescit". Gegen die Erklärung, „Sohn des Lebens" s. ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 704, Anmkg. 3. Nach JENSEN (KB. VI, 1, S. 560), dem ZIMMERN zustimmt, wäre die Bedeutung des Namens: „echtes Kind" (sumerisch *Dumūzi*; vgl. zu dieser Namensdeutung A. JEREMIAS, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 1887, S. 41) und lautete der volle Name ursprünglich *Dumūzi-abzu* (vgl. JENSEN, Theolog. Literaturzeitung 1896, Sp. 70 f.). Damit würde nach JENSEN bezeichnet sein der „Gott des durch das Süßwasser er-

einmal war, konnte er wohl einer bereits systematisierenden Auffassung, womit wir es hier überall zu tun haben, als Sohn der Wassertiefe gelten, weil das Bereich, worauf sich seine Herrschaft bezog, die Pflanzenwelt, der Wassertiefe entsprossen war. Auch der Mondgott Sin, der doch dem Himmel angehört, erscheint gelegentlich im Kreise des Ea[1], des Repräsentanten der untern Gewässer. Die Bestimmung des schlechthin *Dumuzi* genannten Gottes als Vegetationsgott ist nicht von seiner Identifizierung mit dem Dumuzi-abzu abhängig. Dumuzi erscheint überall, wo sich eine Aussage über die Vorstellung von ihm erhalten hat, in einer Beziehung zur Pflanzenwelt. Das gilt in den Hymnen gleichmäßig für seine beiden Seiten, die als mannhaftes und die als kindliches Wesen. Daraus scheint hervorzugehn, daß, wenn jene Unterscheidung eines himmlischen und eines tellurischen Gottes, von der die Hymnen nichts wissen, wirklich einmal bestanden hat, die Beziehung auf die Vegetation für die verschiedenen Auffassungen gleichmäßig vorlag.

Öfters ist von andern Tammuz aufgefaßt worden als Repräsentant der Sonne[2]. Ich finde dafür kein Anzeichen; vielmehr scheint mir alles

---

zeugten und unterhaltenen grünen Pflanzenwuchses". Es läßt sich vergleichen, daß Dumuzi-abzu, ebenso wie Marduk, als Sohn des Gottes Ea, des Gottes der Wassertiefe, gilt (ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 709 f.). Belege für sehr altes Vorkommen des Gottes Dumuzi-abzu s. bei THUREAU-DANGIN, La ruine de Shirpourla (Lagash) sous le règne d'Ourou-Kagina, Revue d'assyriologie, Bd. VI, 1904, S. 31; ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 718 f. 722. — Nur HALÉVY, der die Existenz einer von dem semitischen Babylonisch verschiedenen sumerischen Sprache bestreitet, erklärt (Mélanges de critique et d'histoire, Paris 1883, S. 179) den Namen *tum'uzu* (so zu schreiben) noch immer aus dem Semitischen, nämlich aus מחז mit geschwundenem ח, wofür sich als Bedeutung des Monatsnamens ergäbe: „Mois de la main qui sème (?)". BALL, Proceed. of the Soc. of Bibl. archaeol., Bd. XVI, S. 195 ff. erklärt das sumerische *Dumuzi* nach dem Chinesischen als ein Wort für „Schwein" und denkt dabei an den uns von den Griechen überlieferten Mythos vom Eber des Adonis (s. unten I. Teil, IV, 2). So viel ich sehe, hat aber diese Deutung im Sumerischen selbst keinen Anhalt, und die Vergleichung des Chinesischen ist schwerlich berechtigt.

[1] S. den Beleg für diese Stellung des Sin bei ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 709, Anmkg. 2.

[2] LENORMANT (Il mito di Adone-Tammuz, S. 165) erklärt Tammuz als die Sonne, auch SAYCE (Hibb. Lect. 1887, S. 221 ff.; Religions of anc. Egypt., S. 350, Anmkg.) und ebenso JASTROW (Relig. of Babylonia, S. 547 f. 588) als Sonnen- und zugleich Vegetationsgott, PINCHES (Hymns to Tammuz, S. 12) als die Sommersonne. FRIEDR. DELITZSCH (Lib. Ez., ed. Baer, S. XVIII) sieht in ihm „solis simulacrum, qui longum anni spatium permeans paullatim languescit, donec brumali tempore quasi emoritur", und läßt den Monat, „in quem solstitium aestivum cadit", nach dem Gott benannt sein, „quia retrogressio solis incipit". Allerdings mit dem erreichten Höhepunkte beginnt der Niedergang der Sonne; aber es wäre doch sonderbar, den Tod des Gottes, d. h. nach dieser Deutung den Sonnenniedergang, in dem Moment zu feiern, wo der

gegen diese Auffassung zu sprechen. Tammuz stirbt in der Jahreszeit, wo die vernichtende Macht der Sonne am meisten zur Geltung kommt. Das besagt doch wohl, daß er durch die Sonne stirbt. Dann kann nicht er selbst die Sonne sein[1]. In den Tammuzliedern, die schwerlich die älteste Auffassung des sumerischen Stadtgottes wiedergeben, aber doch zum Teil verhältnismäßig hohem Altertum angehören und offenbar überall volkstümliche Anschauungen und Kultbräuche widerspiegeln, ist von einer Beziehung des Tammuz zur Sonne mit keinem Worte die Rede; in diesen Liedern ist überhaupt keinerlei astrale Auslegung des Tammuzmythos zu erkennen. Allerdings ist Tammuz schon verhältnismäßig früh mit einem Sterne zusammengestellt worden. Schon in einem Keilschrifttext aus Boghazköi etwa aus dem 14. vorchristlichen Jahrhundert ist

---

Gott seine höchste Lebenskraft entfaltet. Auch nach GRESSMANN (Theologischer Jahresbericht, Bd. XXVII für das Jahr 1907, S. 34f.) ist Tammuz „nicht nur Vegetations-, sondern auch Sonnengott". Aber weshalb „der Berg, in den er eingeschlossen wird" (s. bei ZIMMERN, Tamûzlieder, S. 228, 25ff.), der „Sonnenberg" sein soll, ist nicht einzusehen; mit dieser Schilderung wird vielleicht nur das Verschwinden veranschaulicht ebenso wie etwa in der Vorstellung, daß Kaiser Friedrich und andere Heroen in einem Berge schlafen, wo freilich überall ein Naturmythos zugrunde liegen mag, schwerlich aber ein Sonnenmythos. Wenn man den Berg des Tammuz erklären will, so ist wahrscheinlich zu denken an den „Weltberg mit dem darunter befindlichen Totenreiche" (ZIMMERN a. a. O., S. 230), und das Eingeschlossensein in den Berg bedeutet dann wohl, daß Tammuz gestorben ist. Ebensowenig kann ich mit GRESSMANN in der Angabe eines der Hymnen (ZIMMERN a. a. O., S. 208, B Schluß) vom Liegen des Tammuz in einem versinkenden Schiffe den Sonnenaufgang und in seinem Untertauchen im Getreide den Sonnenuntergang erkennen. Tammuz liegt in einem versinkenden Schiffe, geht hier also nicht auf sondern unter (s. zu diesen Darstellungen unten 1. Teil, II, 4 und 3. Teil, II). Gerade die Tammuzhymnen scheinen mir so deutlich wie nur möglich lediglich von einem Vegetationsgott zu handeln. Mit Bestimmtheit bezeichnet auch ZIMMERN, Gott Tamûz, S. 715 den Tammuz als „seinem Wesen nach in der Hauptsache jedenfalls ein Gott der Vegetation"; ebenso DHORME, La religion assyro-babylonienne, S. 105; vgl. S. 106f.: „un dieu du monde inférieur".

[1] Nach Winckler'scher Konstruktion der „Astraltheologie" ist auch für V. LANDAU (Beiträge IV, S. 10ff.) Tammuz und zugleich der mit ihm schlechthin identifizierte Adonis von Byblos die Sonne. A. JEREMIAS (Hölle und Paradies bei den Babyloniern[2], in: Der alte Orient I, 3, 1903, S. 9) vermengt verschiedenartiges, wenn er von dem „Frühlingsgott" Tammuz sagt: „Es ist der Sonnen- und Vegetationsgott, der die Erscheinung des Sonnenwechsels und der alljährlichen Verwandlung des Samenkorns verkörpert". Allerdings ist aufleben und absterben der Vegetation durch die Sonne bedingt; aber deshalb kann man doch nicht Sonne und Vegetation identifizieren. Über diese Auffassung des Verhältnisses der Sonne zur Vegetation weiteres unten 1. Teil, IV, 5. Noch weniger vermag ich den neuesten kosmologischen Kombinationen für Tammuz bei JEREMIAS, D. AT. i. L. d. alten Orients[2], S. 31 ff. zu folgen.

von dem Sterne des Gottes Dumuzi die Rede[1]. Das ist eine Anschauung, die sich mit derjenigen der Hymnen schwerlich verträgt und wahrscheinlich entweder älter oder jünger als diese ist[2]. Jedenfalls aber ist der Sterngott nicht ein Sonnengott. Freilich erscheint Tammuz in einer Götterliste aus Kujundschik im Kreise des Samas, des Sonnengottes, und mag hier als dessen Sohn gelten[3]; auch sonst wird er neben Samas genannt[4]. Allein gerade diese Verbindung mit dem Sonnengott spricht dagegen, daß er selbst als die Sonne angesehen wurde. Wohl aber mag sich darin und in der Kombination mit einem Stern ein Rest einer Auffassung als Himmelsgott erhalten haben[5].

Allerdings hat man in der Vorstellung des Gottes Marduk anscheinend an ein Absterben und Wiederaufleben der Sonne gedacht[6], und so mögen schon bei den Babyloniern in der Vorstellung des sterbenden und wiederauflebenden Gottes zuletzt Vegetations- und Sonnengott ineinander übergeflossen sein, wie das auf westsemitischem Boden wenigstens in später Zeit der Fall gewesen ist[7]. Es ist mir auch für die Vorstellung von Marduk zweifelhaft, ob sein Absterben und Wiederaufleben, wenn wir nämlich für ihn wirklich eine Auferstehung annehmen dürfen, sich von allem Anfang an auf die Sonne bezogen hat. Das Fest des Marduk, das Fest seines „Aufstehns“ (wenn *tabû* so aufzufassen ist[8]), wird im Frühling, im Monat Nisan, gefeiert. Die Sonne aber beginnt ihren Lauf mit der Wintersonnenwende; ihr Auferstehungsfest wäre im Dezember zu feiern wie das später im Sonnendienste des synkretistischen Zeitalters auch wirklich der Fall gewesen ist. Im Frühling ersteht die Vegetation aufs neue, also handelt es sich wohl um diese im Feste des Marduk, und er ist entweder auch seinerseits ursprünglich als Vegetationsgott gedacht gewesen

---

[1] ZIMMERN, Gott Tamûz, S. 735f.

[2] Vgl. dazu unten 1. Teil, IV, 2 über Ninib, sein Gestirn und seine Beziehungen zu Tammuz.

[3] ZIMMERN, Gott Tamûz, S. 711. [4] Ebend. S. 715.

[5] An den Himmel, nicht auf die Erde, scheint den Tammuz zu verweisen der ihm beigelegte sumerische Name *Ama-ušumgal-an-na* „Mutter, Alleinherrscherin des Himmels“ (ZIMMERN, Tamûzlieder, S. 213; derselbe, Gott Tamûz, S. 705f.), worin Tammuz weiblich vorgestellt zu sein scheint. Der Name läßt sich kaum mit der gewöhnlichen Darstellung des Tammuz vereinbaren und scheint wieder zu zeigen, daß ältere Vorstellungen von dem Gott durch seine spätere Entwickelung verdrängt worden sind.

[6] ZIMMERN, KAT.³, S. 370f. [7] S. unten 1. Teil, IV, 5.

[8] Das Wort *tabû* in seiner Anwendung auf Marduk bezieht sich vielleicht nicht auf dessen kosmische Auferstehung sondern auf seinen Auszug aus dem Tempel, s. ZIMMERN, KAT.³, S. 388.

oder die Vorstellung eines Vegetationsgottes ist auf ihn übertragen worden[1].

Eine neue Beobachtung ist kürzlich in den Tammuzliedern gemacht worden[2], die wiederholte Benennung des Tammuz mit *(dingir)Da-mu-mu* oder *(dingir)Da-mu* „mein Gott Damu" oder „Gott Damu". Sie kommt vor in einem Lied aus der Bibliothek Asurbanipal's und in altbabylonischen Liedern. Damu erscheint sonst als Heilgott oder Heilgöttin, z. B. in der Aussage „Damu, der (die?) die zerrissene Sehne zusammenfügt". Diese Gottheit wird „der große Beschwörer" genannt, und ebenso wird Tammuz in einem der Lieder unmittelbar hinter seiner Benennung als „Gott Damu" auch bezeichnet als „Beschwörungspriester", wobei es sich um Beschwörung von Krankheitsgeistern handeln könnte. Ferner wird Damu mit der Heilgöttin Gula gleichgesetzt oder neben ihr genannt[3]. Das teilweise anscheinend weibliche Geschlecht der Gottheit Damu ist bei ihrer Verbindung mit Tammuz nicht auffallend, da sich Spuren dafür finden sollen, daß auch Tammuz ursprünglich weiblich vorgestellt wurde. Überdies ist Damu in altbabylonischen Personennamen immer als männlich behandelt; dies scheint also das ältere und die Gleichsetzung mit der Göttin Gula sekundär zu sein[4]. — In welchem Sinne die Bezeichnung des Tammuz als „Gott Damu" zu verstehn sei, darüber geben die Lieder keinerlei Aufschluß. Seine Zusammenstellung mit einem Gott der Heilkraft könnte möglicherweise für die Entwickelung der Vorstellung des Vegetationsgottes bei den Phöniziern von Wichtigkeit gewesen sein. Wir werden später auf die mitgeteilten Beobachtungen zurückzukommen haben[5].

3. Tammuzkult bei den Judäern.

Einmal wird im Alten Testament der Gott Tammuz erwähnt. Der Prophet Ezechiel schaut c. 8, 14 in der Vision, wie am nördlichen Tore des Tempels die Weiber sitzen und den Tammuz (אֶת־הַתַּמּוּז) beweinen[6].

[1] In diesem Sinne könnte HOMMEL, Grundriß d. Geographie u. Gesch. des alten Orients[2], S. 395 recht haben, wenn er den Tammuz eine „Erscheinungsform Marduks" nennt.

[2] Von ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 211 f.

[3] Vgl. Belege für den Gottesnamen *Damu* bei RANKE, Early Babylonian personal names, S. 198; POEBEL, Babylonian legal and business documents, S. 127 und passim.

[4] UNGNAD, Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiat. Schriftdenkm. veröffentl. Urkunden, S. 133.

[5] S. unten 3. Teil, III.

[6] An der Ursprünglichkeit des masoretischen Textes mit CHEYNE (Artikel „Tammuz") zu zweifeln, bietet das nur einmalige Vorkommen des Namens im Alten Testament keine Veranlassung; es verbürgt eher die Korrektheit. LXX τὸν Θαμμουζ (Θαμ-

Nur v. 14 redet vom Tammuzdienste. Was v. 15 f. folgt von Sonnendienst und dann auch v. 17 ist nicht mehr Schilderung desselben Kultus, wie deutlich zu ersehen ist aus der Einleitung v. 15: „du sollst noch größere Greuel sehen als diese“[1].

Die Darstellung Ezechiel's redet zweifellos von einem Kultus, der zu seiner Zeit oder doch in der letzten Zeit des Reiches Juda wirklich im jerusalemischen Tempel geübt wurde[2]. Ezechiel will die Vision, die vom Tammuzdienste handelt, erlebt haben im 6. Jahre der Gefangenschaft Jojachin's, d. i. 591 v. Chr., und zwar nach dem masoretischen Texte c. 8, 1 am fünften Tage des sechsten Monats; Septuaginta hat dafür den fünften Monat. Die Abweichung ist von den Kommentatoren auf Grund einer Vergleichung der Tage c. 1, 2; 3, 16; 4, 5 (f.) meist zu Gunsten des alexandrinischen Textes beurteilt worden. Allein eine absichtliche Änderung der Datumsangabe im masoretischen Texte läßt sich aus der Vergleichung kaum wahrscheinlich machen, und der fünfte Monat der LXX kann aus Verwechselung mit dem fünften Tag entstanden sein. Es läßt sich kaum ermitteln, welches die bessere Lesart ist[3]. Da für Ezechiel der Monat des Passahfestes der erste Monat ist (c. 45, 21), so ist sein fünfter Monat der Ab und der sechste der Elul, jener dem Juli-August, dieser dem August-September entsprechend. In einen von beiden Monaten würde jene Klagefeier fallen, wenn man annehmen müßte, daß das Datum der Vision auch das der Klagefeier ist. Das ist aber keineswegs notwendig, wie man auch über die Entstehung der Datierungen bei Ezechiel urteilen möge. Der Prophet redet in demselben Zusammenhang noch von andern Greueln der Abgötterei und konnte in der Vision an einem bestimmten Tage sie alle zugleich erblicken, auch wenn sie in der Wirklichkeit an verschiedenen Tagen des Jahres geübt wurden. Über das Datum der Klagefeier ist also aus Ezechiel nichts oder doch nichts Sicheres zu entnehmen. Wenn es in Juda ein bestimmtes Jahresfest des Tammuz gab, so läge es am nächsten, anzunehmen, daß es in den vierten Monat fiel, der bei den spätern Juden den babylonischen Namen תַּמּוּז trug, also in die unserm Juni-Juli entsprechende Jahreszeit. Der Monatsname Tammuz kommt im Alten Testament nicht vor, wird aber zugleich mit den andern bei Sacharja und in den nachexilischen Geschichtsbüchern

---

μουϲ, auch Θαμβουϲ bei PARSONS), Peschitto und Syrohexaplaris ܬܡܘܙ. Über τον Αδωνῑ in Q^{mg}, „Adonidem“ in Vulgata s. oben S. 95.

[1] Schon deshalb ist es nicht zulässig, mit CLERMONT-GANNEAU, Études, Bd. I, 1, S. 28 den Gestus mit der זְמוֹרָה v. 17 auf den Tammuzdienst zu beziehen, s. Artikel „Sonne“ PRE.[3], Bd. XVIII, S. 517, 14 ff.

[2] S. über die vorausgesetzte Zeit KUENEN, De Godsdienst van Israël, Bd. I, Haarlem 1869, S. 491—493.

[3] S. KRAETZSCHMAR zu Ez. 8, 1.

gebrauchten babylonischen Monatsnamen bei den Judäern aufgekommen sein, spätestens also zur Zeit des Exils.

Über Veranlassung und Bedeutung der Klagefeier bei Ezechiel ist aus dem Alten Testament nichts zu entnehmen. Der Name תמוז kommt in westsemitischen Inschriften nicht vor; er entspricht dem babylonischen Namen für den Geliebten der Istar in einer vorauszusetzenden Form **Tamûzu*[1] mit einer außerhalb des Alten Testaments nicht zu belegenden Verdoppelung des *m*. Sie ist zuerst bezeugt in der Transskription der LXX und dann bei Origenes[2]. Da wir diese Schreibweise nicht bis auf Ezechiel zurückverfolgen können, so lassen sich aus ihr keine Folgerungen ziehen für den Weg, auf dem der Kultus des Tammuz zu den Judäern kam. Wahrscheinlich beruht diese Schreibweise auf irgendeiner den jüdischen Schriftgelehrten vorschwebenden Etymologie aus dem Hebräischen.

Es unterliegt nach der Herkunft des Namens keinem Zweifel, daß es sich bei Ezechiel um eine babylonische Kultsitte handelt, namentlich auch deshalb, weil תמוז ein sumerisches Wort ist[3]. Da der Name im Alten Testament einzig bei Ezechiel vorkommt, so ist dieser Kult wahrscheinlich erst kurz vor dem Ende des Reiches Juda importiert worden durch die Babylonier oder um etwas früher durch die Assyrer[4]. War wirklich Adonisdienst den Israeliten bekannt schon im 8. Jahrhundert (wie es nach Jes. 17, 10f. den Anschein hat[5]) und der Gott Tammuz erst seit dem Ende der assyrischen oder dem Anfang der babylonischen Periode, so läßt sich nicht entscheiden, ob Tammuz beim Aufkommen seines Kultus als ein besonderer Gott neben Adonis angesehen oder

---

[1] Vgl. oben S. 97.

[2] S. oben S. 95. 108, Anmkg. 6. Der alttestamentlichen Schreibung scheint zu entsprechen und auf sie zurückzugehn die syrische Namensform mit Petocho in der Angabe einer Handschrift des Bar Bahlul: „ܬܰܡܘܙܐ und ܬܡܘܙܐ sind eins“ (ed. Duval Sp. 1269, n. 15).

[3] S. oben S. 104.

[4] FERD. CHR. BAUR (Der Prophet Jonas, ein Assyrisch-Babylonisches Symbol, Illgen's Zeitschr. f. histor. Theologie, Bd. VII, 1837, S. 106ff.) fand im Buche Jona beabsichtigte Anklänge an „Adoniskult“, worunter er assyrisch-babylonischen Tammuzkult verstand: das Trauerfest zu Ninive und den Wunderbaum mit seinem raschen Aufsprossen und Verwelken sah er an als Variationen der Adonisklage und der Adonisgärten (s. über diese unten 1. Teil, IV, 1). Die Übereinstimmung ist aber doch eine rein äußerliche; trauern, rasche Folge von aufwachsen und abwelken kommt auch außerhalb des Adonisdienstes vor. Sonst stände, da Buch Jona wohl der nachexilischen Zeit angehört, nichts im Wege, in ihm Bekanntschaft mit dem Tammuzdienste zu finden; daß in diesem etwas den Adonisgärten Entsprechendes vorkam, ist freilich nicht nachgewiesen.

[5] S. oben S. 87ff.

übereinstimmender Riten wegen von vornherein mit ihm identifiziert wurde. Die ausdrückliche Behauptung von der Identität seit Origenes spricht eher gegen als für eine so alte Identifizierung[1].

4. Tammuz in der spätern Überlieferung.

Die Vorstellung von dem Gott Tammuz und die sich daran heftenden Riten haben sich durch lange Zeiten nach dem Untergang des babylonischen Reiches erhalten auf altaramäischem Boden, über den sich die babylonische Religion ausgedehnt hatte, nämlich bei den Syrern in Harran. Sie haben bei ihnen mindestens bis ins Mittelalter hinein fortgelebt in der Religion der spezifisch so benannten Harranier, die den Namen der Ssabier auf sich anwandten. Auch diesen späten Formen des Tammuzglaubens müssen wir nachgehn, da gerade sie mehrfach Berührungen haben mit einzelnen Zügen der Adonisvorstellung bei Griechen und Lateinern. Es läßt sich fragen und für die einzelnen Punkte vielleicht verschieden beantworten, ob und inwieweit hier altbabylonische Gedanken und Riten weiter entwickelt sind und die Adonisvorstellung beeinflußt haben oder ob umgekehrt in der uns durch die Abendländer bekannten Vorstellung von Adonis das Urbild dieser spätern Erscheinungen zu suchen ist.

En-Nedim berichtet im Fihrist im Jahre 987 n. Chr. (Chwolson, Ssabier II, S. 27; ed. Flügel S. 322), wie es scheint, nach Angaben des Christen Abu Sa'id Wahb ben Ibrahim[2], daß bei den Harraniern mitten in den Monat Tammuz das Fest *el-bûḳât* (sic) falle, das Fest der weinenden Frauen (also statt *el-bûkât*). Dies Fest sei identisch mit dem Feste *ta-ûz*, das zu Ehren des Gottes *Ta-ûz* (تاوز) gefeiert werde. „Die Frauen beweinen denselben, daß sein Herr ihn so grausam getötet, seine Knochen in einer Mühle zermahlen und sie dann in den Wind zerstreut hat. Die Frauen essen (während dieses Festes) nichts in einer Mühle Gemahlenes, sondern genießen bloß eingeweichten Weizen,

---

[1] SELLIN, Das Rätsel des deuterojesajanischen Buches 1908, S. 104 wirft die Frage auf, ob vielleicht Jes. 53, 2 an einen Tammuzhymnus (ZIMMERN, Tamûzlieder, S. 220, 16ff.) anknüpfe, ohne sie bestimmt zu beantworten. Es handelt sich um das gemeinsame Bild einer auf dürrem Boden aufsprossenden Pflanze; aber im Tammuzliede wird ihr Verdorren, ihr Untergang vorausgesetzt; Jes. 53, 2 wird sie nur als nicht gedeihend gedacht. Die Vergleichung ist also auf beiden Seiten verschieden. Das Bild ist überall sehr naheliegend und klingt in Jes. 53, 2 an Jes. 11, 1 an. Eine weitergehende Kombination des Tammuz mit dem Ebed-Jahwe des Buches Jesaja bei GRESSMANN, Der Ursprung der Israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905, S. 328ff. soll später 4. Teil, II, 2 zur Erwähnung kommen.

[2] S. bei CHWOLSON a. a. O., S. 22; ed. Flügel S. 321.

Kichererbsen, Datteln, getrocknete Weinbeeren (Rosinen, Zibeben) und andere dergleichen Dinge".[1] Der Name dieses Festes und des Gottes *ta-ûz* ist als aus *tamûz* entstanden anzusehen[2]. Daran, daß babylonisches *Dûʾûzu* neben **Tamûzu* eine Mittelform **Taʾûzu* voraussetzt[3], wird hierbei kaum zu denken, vielmehr Übergang von *m* in *w* anzunehmen sein[4]. — Die Quelle des En-Nedim beschreibt die Tammuzfeier in solcher Weise, daß anzunehmen ist, sie habe zur Zeit des Verfassers noch bestanden.

Ausdrücklich von einer Verehrung des Tammuz bei den Harraniern, wie En-Nedim, redet auch El-Makrizi (geb. 1364 n. Chr.). Er erwähnt ein von den „babylonischen und harranischen Ssabiern" am ersten Tage des Monats Tammuz gefeiertes Fest, an dem die Frauen den Tammuz (تموز) beweinen (Chwolson, Ssabier II, S. 607f.). El-Makrizi hat seine Nachrichten über Tammuz entnommen aus der „Nabatäischen Landwirtschaft" des Ibn Wahschija (um 900 n. Chr.), den er ausdrücklich zitiert (a. a. O., S. 605f.). Den Tammuz stellt er in euemeristischer Weise dar als den ersten, der einen König zur abgöttischen Verehrung der sieben Planeten und der zwölf Zeichen des Tierkreises aufforderte und zuletzt durch den König getötet wurde, nachdem er aus wiederholten Hinrichtungen zum Leben zurückgekehrt war. Tammuz gehöre zu den alten „Ganbanäern" (a. a. O., S. 606f.)[5].

In dem Bericht bei Ibn Wahschijah selbst (Chwolson, Tammûz, S. 41ff.[6]) ist neben dem von El-Makrizi daraus Entnommenen noch weiter die Rede von einer großen Totenklage, welche die Götterbilder der ganzen Erde um den Tammuz (*Tam[m]ûzî*) im Sonnentempel zu Babel veranstaltet hätten. — Ibn Wahschijah bezeichnet die Sitte der Klagefeier um den Tammuz als bis auf seine Zeit bei den babylonischen und harranischen Ssabiern, besonders von den Frauen, im Monat Tammuz geübt.

Aus derselben Quelle wie El-Makrizi hat Maimonides (geb. 1139 n. Chr.) seine Angaben über Tammuz entnommen, nämlich nach seiner ausdrücklichen Mitteilung aus der „Nabatäischen Landwirtschaft" des Ibn Wahschijah. Er berichtet danach in seiner Schrift Moreh-ha-Nebukim

---

[1] Nach CHWOLSON's Übersetzung.

[2] So schon CHWOLSON, Tammûz, S. 39; vgl. Ssabier, Bd. II, S. 205.

[3] ZIMMERN, KAT.[3], S. 397; derselbe, Gott Tamūz, S. 704.

[4] So EWALD, Göttingische gelehrte Anzeigen 1860, S. 1326 und LIDZBARSKI, Ein Exposé der Jesîden, ZDMG. LI, 1897, S. 598, die mit dieser Namensform in Verbindung bringen das „Bild des Melek (oder Malak) Ṭaûs" bei den Jeziden.

[5] Zu dem Volksnamen „Ganbanäer" s. CHWOLSON, Ssabier, Bd. II, S. 780f.; derselbe, Tammûz, S. 46, Anmkg. 3; JENSEN, ZA. I, S. 23f.

[6] Die erste Veröffentlichung des Originalberichts aus handschriftlichen Funden.

(Chwolson, Ssabier II, S. 459f.; ed. Munk III, S. 236f., וס) von dem Tammuz, den er als einen Götzenpropheten bezeichnet, von seinem Tod und der nächtlicherweile angestellten Klage der Götzenbilder der Erde im Sonnentempel zu Babel ungefähr dasselbe, was uns direkt aus der Darstellung des Ibn Wahschijah bekannt ist. Aus jener Klage der Götzen leitet er die Sitte der Ssabier ab, jährlich am ersten Tage des Monats Tammuz den Tammuz zu beweinen, und zwar sind es die Frauen[1], die ihn beweinen und sein Klagelied sprechen. — Abgesehen von jener Klage im Sonnentempel zu Babel hat Maimonides keine Angabe über die Lokalität des Tammuzdienstes, sondern schreibt ihn den Ssabiern zu, worunter er ganz allgemein die Heiden versteht.

Sowohl nach Ibn Wahschijah als nach En-Nedim handelt es sich um harranischen Kult; nach jenem wäre er von Babel ausgegangen. Da Ibn Wahschijah, El-Makrizi und Maimonides den Betrauerten *Tam[m]ûz* (*Tam[m]ûzî*) nennen, so ist um so sicherer anzunehmen, daß die Form *Ta-ûz* bei En-Nedim durch Lautwandel daraus gebildet ist.

In den uns bei Ibn Wahschijah und En-Nedim erhaltenen Angaben haben wir es zweifellos mit einem Kultus zu tun, der direkt aus der babylonischen Religion herstammt[2]. Daß die Angaben der „Nabatäischen Landwirtschaft" zum Teil auf alter Tradition beruhen, zeigt sich z. B. in der Erzählung bei Ibn Wahschijah, daß die Götterbilder sich in Babel zuerst versammelten im Tempel *el-Askûl* (بيت الاسكول, Chwolson, Tammûz, S. 50). Darin ist der keilschriftliche Name des Tempels Esagil nicht zu verkennen[3]. — Da Ibn Wahschijah allem Anschein nach selbst derjenige ist, der die einzelnen Angaben sehr verschiedener Herkunft zusammengestellt hat, und seine Tätigkeit als Übersetzer lediglich fingiert, so muß für jede einzelne seiner Mitteilungen gefragt werden,

[1] So nach dem Texte bei MUNK.

[2] Das ist anzunehmen, auch wenn man den fabulierenden Konstruktionen CHWOLSON's nicht folgen kann, der die von Ibn Wahschijah angeblich übersetzte „Nabatäische Landwirtschaft" ansieht als das Werk eines Babyloniers Ḳûṯâmî und diesen im 14. Jahrhundert v. Chr. schreibend denkt (Tammûz, S. 40f.). Ibn Wahschijah, der neben der „Nabatäischen Landwirtschaft" auch noch ein anderes nabatäisches Buch für die Geschichte des Tammuz benutzt haben will (ebend. S. 56f.), hat zweifellos ältere Nachrichten verwertet. Von einem so hohen Alter aber, wie CHWOLSON es für die „Nabatäische Landwirtschaft" annimmt, kann nach vernünftiger Beurteilung des darin Enthaltenen und namentlich unter Vergleichung des uns jetzt aus den Keilinschriften über die Babylonier des 14. Jahrhunderts Bekannten nicht die Rede sein. Das bei Ibn Wahschijah angeblich aus einer andern Quelle von dem mehrfachen Tode des Tammuz Erzählte ist allem Anschein nach der Legende vom heiligen Georg nachgebildet (so v. GUTSCHMID, Die Nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister, ZDMG. XV, 1861, S. 52—54. 64f.).

[3] Dr. KÜCHLER hat mich darauf aufmerksam gemacht.

woher sie stammt. Für die Tammuzklage ist es sehr wohl möglich und nach andern Indizien, denen wir weiterhin begegnen werden, sogar wahrscheinlich, daß sie bei den Harraniern bis auf die Zeit des Ibn Wahschijah bestanden hat. Was dieser aber über die Entstehungsweise der Klage angibt, kann keinen Anspruch darauf machen, für alte harranische Tradition angesehen zu werden.

Größere Glaubwürdigkeit kommt den Mitteilungen über die Tammuzfeiern bei En-Nedim zu. Sie weichen in Einzelheiten nicht unbedeutsam von den Angaben des Ibn Wahschijah ab. Auch En-Nedim weiß von einer grausamen Hinrichtung des Ta-ûz durch „seinen Herrn", nicht aber von den frühern Versuchen der Hinrichtung, die an die Legende vom heiligen Georg erinnern. Wir werden bei En-Nedim gewiß die ältere Form des Berichtes zu erkennen haben. Ein Vorbild aus den Keilinschriften ist mir allerdings nicht bekannt. Wohl aber scheint hier zugrunde zu liegen der Mythos des Adonis, den man, wie wir sahen[1], spätestens seit Origenes mit Tammuz identifizierte. Von ihm erzählt eine Form des Mythos, daß Ares ihn getötet habe[2]. Ares wird aus dem Eheherrn der Aphrodite, deren Geliebter Adonis ist, zum Herrn des Adonis-Tammuz geworden sein. Nach dem Zermahlen der Knochen des Ta-ûz in einer Mühle repräsentiert dieser das Samenkorn, das in der Mühle zermahlen wird[3]. Ta-ûz ist also wie der babylonische Tammuz ein Gott des Pflanzenwuchses, Ta-ûz speziell ein Gott des fruchttragenden Pflanzenwuchses. Darauf mag sich auch die von En-Nedim angegebene Ernährung der Frauen während des Festes aus allerhand Früchten beziehen, wenn diese Angabe nicht vielleicht nur entstanden ist als eine Erweiterung aus der zweifellos bedeutsamen Vermeidung des Essens von dem „in der Mühle Gemahlenen", also dem Brote. Der Genuß des Brotes und aller Sämereien ist auch im θεῖος θεσμός des Attis verboten[4], der noch sonst Analogien zu dem Tammuzdienst aufweist. Ta-ûz ist anscheinend eine Art Korndämon[5], eine Vorstellung, die auf germanischem Boden weit verbreitet ist und sich in ländlichen Festbräuchen vielfach berührt mit der Vorstellung eines Gottes oder Dämons der Frühlingsvegetation. Adonis ist in der Tat im ausgehenden Heidentum als die „reife Frucht", nämlich des Getreides, erklärt worden[6]. Vielleicht hängt damit zusammen, daß in einem der babylonischen Tammuzlieder von Tammuz gesagt wird: „als großer im Getreide taucht er unter und liegt (darin)"[7].

---

[1] S. oben S. 95 ff. [2] S. unten 1. Teil, IV, 2.

[3] So hat, soviel ich sehe, zuerst LIEBRECHT, ZDMG. XVII, S. 402 f. wohl richtig diesen Zug gedeutet.

[4] HEPDING, Attis, seine Mythen und sein Kult (Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten, herausggb. von A. Dieterich, Bd. I, 1903), S. 156.

[5] Vgl. FRAZER, Adonis², S. 188 f. [6] S. unten 1. Teil, IV, 3.

[7] ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 208, B Schluß (Lied 1).

Ich stehe aber doch an, dies anzunehmen, da unmittelbar darauf die Worte folgen: „im Südwind, Unwetter liegt er". Tammuz ist schwerlich Repräsentant von Südwind und Unwetter, sondern ist eher gedacht als in diesen Naturerscheinungen untergehend. Dann ist auch das Untertauchen im Getreide, d. i. doch wohl im Getreidefelde, wahrscheinlich ein Bild für das Verschwinden und meint nicht, daß Tammuz speziell ein Getreidedämon ist. Nur wäre das Getreide oder Getreidefeld als Lokalität des Verschwindens vielleicht deshalb gewählt, weil Tammuz zu der Pflanzenwelt und ihrem gedeihlichen Wachstum in einer Beziehung steht; auf dem Gebiet, wo er wirksam ist, wäre er auch untergehend gedacht[1]. Nach den beiden Indizien, dem „Herrn" des Ta-ûz und dem Zermahlenwerden des Ta-ûz, hat es, so lange nicht babylonische Grundlagen für diese Vorstellungen deutlich nachgewiesen sind, den Anschein, daß die Erklärungen für den Ta-ûz bei En-Nedim, vielleicht auch einzelne von ihm geschilderte Festbräuche, nämlich das Essen von Früchten und das Vermeiden des Brotgenusses, unter dem Einfluß des Adonismythos in seiner bei den Griechen ausgebildeten Form und Deutung stehn. Was En-Nedim aber von der Klagefeier des Ta-ûz berichtet, macht durchaus den Eindruck, eine bei den Harraniern nach dem Vorbild der babylonischen Tammuzklage geübte alteinheimische Sitte zu schildern, und die Beziehung zu dem Getreide knüpft, auch wenn sie in der vorliegenden Form von den Griechen kommen sollte, doch anscheinend an Babylonisches an.

Die Legende von den wiederholten Martyriumstoden des heiligen Georg ist zweifellos entstanden aus dem Mythos eines Gottes, der stirbt und wiederauflebt. Dieser Mythos bezieht sich wie auf andere Götter der nordsemitischen Religionen so auch auf den Adonis der Phönizier. Wenn Ibn Wahschijah oder sein Gewährsmann aus der Georgslegende für die Tammuzerzählung entlehnt hat, so brachte er zusammen was in einem wirklichen Abhängigkeitsverhältnis stand oder doch seiner Herkunft nach

[1] ROBERTSON SMITH, Religion, S. 318 findet in der Tammuzfeier oder auch in der des Adonis, deren Ritual er mit dem des babylonischen Tammuz gleichsetzt, ohne bestimmt beide Götter identifizieren zu wollen (S. 316, Anmkg. 704), eine ursprüngliche Hinweisung auf die Ernte, ein „Getreidesühnopfer". Er verweist darauf, daß im nördlichen Babylonien frühzeitig die Monate Tammuz und Ab als Erntemonate bezeichnet würden. Abgesehen aber von der oben im Text angegebenen Erwähnung des Getreides in Zusammenhang mit Tammuz findet sich sonst, so viel ich sehe, im Tammuzkult oder -Mythos keinerlei Hinweisung auf die Ernte. Auch weiß ich kein Anzeichen dafür, daß der Tammuzdienst speziell im nördlichen Babylonien aufgekommen wäre. Wir finden ihn zuerst bezeugt in Südbabylonien, s. oben S. 98 f. Vgl. überhaupt zu der Kombination des Tammuz mit der Ernte ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 728.

verwandtschaftliche Beziehungen hatte, wie sich uns das für das Verhältnis des Adonis zu Tammuz herausstellen wird[1].

Gar keine Verweisung auf eine Lokalität des Kultus enthalten die schon oben[2] mitgeteilten Angaben des syrischen Lexikographen Bar Bahlul, der den Tammuz ausdrücklich mit dem Adonis identifiziert. Wir glaubten, aus dem Inhalt seiner Mitteilungen zu ersehen, daß er nicht harranische sondern phönizische Überlieferung reproduziert. Er fügt der Erzählung von Tammuz hinzu, daß ein Trauerfest für ihn im Monat Tammuz veranstaltet wurde und Gebrauch blieb bei den heidnischen Völkern, auch von den Juden angenommen wurde, die ihm im Monat Tammuz ein Fest „feiern". Aus der letzten Angabe ist deutlich, daß Bar Bahlul von der Ezechielstelle abhängig ist; ob er außer dieser und etwa der Mitteilung des Theodor Bar Koni[3] den Namen Tammuz noch aus irgendwelcher andern Quelle kennt, bleibt zweifelhaft. In dem Bericht des Bar Bahlul kann ebensowenig als in den Angaben des Pseudo-Melito[4] und des Theodor Bar Koni eine Überlieferung gefunden werden, die direkt von Tammuz handelt. Diese Schriftsteller haben den ihnen aus dem Alten Testament oder der syrischen Literatur geläufigen Gottesnamen nach dem Vorgang älterer auf den Mythos eines griechisch-phönizischen Gottes übertragen, der ihnen aus andern Quellen bekannt war.

Ein Anklang an die Berichte der genannten drei syrischen Autoren findet sich ohne irgendeine lokale Angabe in der syrischen „Schatzhöhle", die etwa dem 6. Jahrhundert angehört (ed. Bezold S. 155f., Übersetzung S. 37): „Und Baltîn (ܒܠܬܝܢ) wurde dem Tammuz (ܠܬܡܘܙ) gegeben, und da Beʿel-šemîn sie liebte, floh Tammuz vor ihm, und sie legte Feuer an, und Harran verbrannte". Dieser Passus steht nicht im Liber Adami der Mandäer, dessen Inhalt sich sonst vielfach mit der „Schatzhöhle" deckt[5]. Aber auch im Liber Adami wird ein Tempel des Tammuz genannt[6]. Die Stelle lautet: „In diesem Gewahrsam sind die, welche zum Hause des Tammuz (בית תאמוז) gehn und 28 [doch wohl „Tage" gemeint = 1 Monat] sitzen und Zicklein [so wenigstens sehr wahrscheinlich] schlachten und Krüge mischen [oder besser „voll gießen"] und Kuchen [oder besser „kleinen Brotlaib"] hinwerfen und im Oberteil (?) des Hauses der דליבאת

[1] S. unten 3. Teil, II. [2] S. 76.

[3] S. oben S. 74f. [4] S. oben S. 74.

[5] BEZOLD a. a. O. (1888), Übersetzung S. X.

[6] In NORBERG's Codex Nasaraeus, Bd. III, Lond. Goth. 1816, S. 178; vgl. derselbe, Onomasticon codicis Nas., Lond. Goth. 1817, S. 145 ff. Die Stelle steht in PETERMANN's besserer Ausgabe (Thesaurus s. Liber magnus vulgo „Liber Adami" appellatus) nach freundlicher Hinweisung von Professor NÖLDEKE in Bd. I, Pars 2 sive Sinistra (Berlin 1867), S. 30.

[Δελεφατ, Venusstern; im Text korrumpiert דיבית] sitzen“ [1]. Ob dies alles von den Tammuzverehrern verstanden werden soll, ist zweifelhaft. Der „kleine Brotlaib“ könnte sich, wie mir scheint, auf Tammuz als einen Dämon des Getreides und der Ernte beziehen wie sein Zermahlenwerden in der Mühle bei En-Nedim. Die Zicklein erinnern an die öftere Erwähnung von Ziege und Zicklein oder Schaf und Lamm als dem Tammuz angehörend in den Tammuzliedern [2]. — Der Text des Liber Adami scheint seine jetzige Gestalt im 8. Jahrhundert erhalten zu haben, mag aber ursprünglich älter sein [3].

Eine dunkle Kunde von der bei Pseudo-Melito erzählten Liebesgeschichte des Tammuz und der Klage um ihn besitzt auch noch eine Erklärung biblischer Wörter von einem Anonymus (ed. G. Hoffmann, Opuscula Nestoriana, S. 115, 8); die Schrift scheint nicht älter zu sein als aus der Zeit der Herrschaft des Islams [4].

Weitere Belege für einen Mythos des Tammuz sind mir nicht bekannt. Was Philastrius in seinem „Diversarum haereseon liber“ mitteilt [5], ist nichts anderes als eine Kombination der Angabe bei Ezechiel und ägyptischer an *Tammûz* anklingender Namen.

Nach der Chronik des Barhebräus war *Tāmûzâ* ein chaldäischer Planetenname, der dem Ares oder Mars entspreche [6]. Das beruht lediglich auf einer Verwechselung des mit Adonis identifizierten Tammuz und desjenigen Gottes, der bei den Griechen als sein Gegner erscheint [7].

In der syrischen Literatur kommt der Name Tammuz auch sonst noch vor. Was Ephräm von dem ܬܳܡܽܘܙܳܐ aussagt, beschränkt sich auf das aus Ezechiel Bekannte: die Töchter des Volkes Israel haben ihn beweint; die Tochter Jakob hat ihn geliebt (Opp., Syriace et latine, ed. Benedict. u. Asseman. II, S. 374 B; III, S. 216 E). Wertvoller ist die schon oben [8] mitgeteilte Angabe des Isaak von Antiochia über den zu Antiochia am Orontes, wie es scheint noch zu seiner Zeit, bestehenden Tammuzkult. Danach dürfen wir annehmen, daß der Name *Tāmûzâ* überhaupt in der syrischen Literatur nicht nur aus dem Alten Testament bekannt ist, sondern sich unabhängig davon erhalten hat als ein Rest aus babylonischer Zeit [9].

---

[1] So in brieflicher Mitteilung von NÖLDEKE übersetzt „ohne Gewähr für absolute Richtigkeit“.

[2] ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 728 f. Dr. KÜCHLER macht mich darauf aufmerksam.

[3] So nach NÖLDEKE. [4] HOFFMANN a. a. O. (1880), S. XX.

[5] S. oben S. 97.

[6] Nach ASSEMANI, Bibliotheca Orientalis, Bd. II, Rom 1721, S. 400. Die Stelle steht, wie mir freundlichst Professor NÖLDEKE nachweist, Chronicon ecclesiasticum, ed. Abbeloos u. Lamy II, 14, Bd. III, S. 42.

[7] S. unten 1. Teil, IV, 2. [8] S. 86.

[9] Über die Erwähnung des Tammuz in der syrischen Rezension der Apologie

Der Monatsname Tammuz war, wie bei den Babyloniern und den nachexilischen Juden, so auch bei den Aramäern gebräuchlich. Ein griechisches Hemerologium zu Florenz nennt unter den Monatsnamen des syrischen Heliopolis Θαμιζα, als Anfang dieses Monats den 23. August[1]. Ein ähnliches Hemerologium zu Leiden hat in doppelter Abschrift als heliopolitanischen Monatsnamen Θαμμουζ und Θαμα[2].

Im Talmud kommt תמוזה als jüdischer Mannesname vor: Jehuda bar Tammuza[3]. Der Name ist gewiß von dem Monatsnamen abgeleitet, und an den Gott hat man dabei wohl nicht mehr gedacht. Danach wäre ein entsprechender christlicher Personname nicht unmöglich. In der Chronik des Barhebräus ist ܬܡܘܙܐ Name eines Bischofs von Seleucia zur Zeit des Kaisers Jovianus[4]. Der Name wäre wegen der möglichen Ableitung vom Monatsnamen noch weniger auffallend als „Asmunius", der Name eines afrikanischen Bischofs[5]. Aber die Richtigkeit der Namensüberlieferung ist zweifelhaft; der Bischof wird bei andern syrischen Autoren „Tomarsa" genannt[6].

Den Namen ΘΑΜV hat man finden wollen auf einem etruskischen Spiegel mit einer Darstellung, die sich auf Aphrodite und Adonis beziehen könnte[7]. Aber die Lesung ΘΑΜV scheint unsicher zu sein, und jene Deutung halte ich für geradezu unmöglich. Allerdings kommt in einer etruskischen Dedikation aus Karthago vor Μελκαρθ[8], und so könnte sich ein phönizischer Gottesname noch sonst in etruskischen Inschriften finden; aber der Name Tammuz kommt in keiner phönizischen Inschrift

des Aristides s. oben S. 97. Außerdem noch einige Belege für ܬܡܘܙ aus Lexikographen bei PAYNE SMITH, Thesaurus s. v. und eine Glosse in einem handschriftlichen syrischen Psalter bei GESENIUS-RÖDIGER, Thesaurus s. v. תַּמּוּז.

[1] IDELER, Handbuch der Chronologie, Bd. I, 1825, S. 440.

[2] BENFEY, Monatsnamen, S. 22.

[3] J. LEVY, Neuhebräisches Wörterbuch, Bd. IV. s. v. תַּמּוּזָא.

[4] Nach ASSEMANI, Bibliotheca, Bd. II, S. 400. Ich kann die Stelle nicht finden.

[5] S. unten 2. Teil, I. [6] Nach ASSEMANI a. a. O.

[7] So DE WITTE in den Nouvelles annales ... de l'Institut archéolog., Bd. I, S. 512 ff., ferner im Bulletino dell' Instituto di corrispondenza archeolog. 1842, S. 149 ff. und auch noch in den Nuove Memorie dell' Instituto di corrispondenza archeolog., Bd. II, S. 113 f. Nach seinem Vorgang haben EDUARD GERHARD, Etruskische Spiegel, Thl. IV, 1, 1865, S. 58 ff. (mit Abbildung Taf. CCCXXIII), FR. LENORMANT, Mémoires du Congrès internat. des Orientalistes Paris 1873, Bd. II, S. 152 und neuerdings VELLAY, Adonis-Thammouz, S. 209. 270 diesen Namen als „Tammuz" verstanden. Schon RENAN, Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, Journ. Asiatique, Série V, Bd. XIII, 1859, S. 264, Anmkg. 4 hat auf die Unsicherheit dieser Identifizierung hingewiesen.

[8] Diese Lesung des Namens festgestellt von BRÉAL, Inscription étrusque trouvée à Carthage, Journ. des Savants, Jahrg. 1899, S. 63 ff.

vor und scheint von den Phöniziern niemals gebraucht worden zu sein. Auch ist dieser Gottesname allem Anschein nach dem gesamten griechischen und römischen Altertum unbekannt geblieben. Einige nach Ägypten verweisende Personennamen bei den Griechen, die daran anklingen[1], können nicht in Betracht kommen.

Eine deutliche Hinweisung auf die Klagefeier sei es des Tammuz sei es des Adonis ist, obgleich ein Gottesname nicht genannt wird, die Angabe des Barhebräus (Chronic. Syriac., ed. Bruns u. Kirsch S. 256; ed. Paris. 1890, S. 242), im Jahre 455 der Hedschra, d. i. 1063 n. Chr., sei Beelzebub gestorben und von allen Weibern in Bagdad, in Mosul und Armenien nach Androhung schwerer Strafe drei Tage lang mit Weinen und Trauerriten beklagt worden. Es beruht offenbar auf derselben Nachricht was der arabische Historiker Ibn el-Athir für das Jahr 1064 n. Chr. berichtet: damals habe sich „eine geheimnisvolle Drohung von Armenien nach Chuzistan verbreitet, daß jede Stadt, die nicht den Tod des ‚Königs der Ğinnen‘ beklage, gänzlich vernichtet werden würde“[2]. Als ein Nachklang des Tammuzdienstes wird ferner anzusehen sein die bei demselben Historiker[3] erhaltene Nachricht für das Jahr 1204 n. Chr., daß bei einer verheerenden Krankheit in den Gebieten von Mosul und Irak verbreitet wurde, eine Dschinn-Frau habe ihren Sohn verloren, und jeder, der nicht um ihn klage, werde der Seuche zum Opfer fallen[4]. Auch das von den Muhammedanern in Indien bis in die Neuzeit für den Märtyrer Hussein gefeierte Trauerfest könnte etwa Bräuche des Tammuzfestes aufgenommen haben[5]; schwerlich aber ist der Name dieses Festes „taazia“, d. i. „Trauer“, aus dem Namen des Ta-ûz-Festes bei En-Nedim[6] abzuleiten[7], da die Namensform Ta-ûz für Tammuz nur bei diesem Schriftsteller vorkommt, auch die Bedeutung „Trauer“ für jenen Festnamen sich sehr wohl als die ursprüngliche verstehn läßt.

Es mag hier noch hingewiesen sein auf eine Aussage im Buche Daniel, die ich, weil ihre Beziehung auf Tammuz doch sehr unsicher ist, an den Schluß stelle. Sie wäre, wenn diese Beziehung richtig sein sollte, der älteste Beleg für das Vorkommen des Tammuzkultus auf syrischem Boden. Dan. 11, 37, wo von Antiochus Epiphanes gesagt wird, daß er nicht achte auf den Gott seiner Väter und auf „die Lust der Weiber“ (חֶמְדַּת נָשִׁים), muß mit „Lust der Weiber“ eine Gottheit gemeint

---

[1] S. bei HITZIG zu Ez. 8, 14.

[2] So nach ROBERTSON SMITH, Religion, S. 317. [3] Ebenda.

[4] Beide Nachrichten hatte schon LIEBRECHT, ZDMG. XVII, S. 399 aus fortlebendem Tammuzdienst erklärt.

[5] S. darüber unten 1. Teil, III, 1. [6] S. oben S. 111.

[7] So LIEBRECHT a. a. O., S. 400.

sein, und die Bezeichnung könnte auf Adonis oder Tammuz passen[1]. Adonis und Tammuz werden von einer Göttin beweint; Adonis wurde in Byblos und ebenso in Athen, Argos und Alexandria von den Weibern verehrt[2]. Von der Klage der Weiber um Tammuz berichten Ezechiel, die arabischen Autoren und Maimonides[3]. Ob im Buche Daniel Adonis oder aber Tammuz gemeint wäre, läßt sich kaum entscheiden; für den Syrer Antiochus scheint neben dem „Gott seiner Väter" besser die Erwähnung des syrischen Tammuz zu passen[4]. Es läßt sich aber gegen die Beziehung auf Tammuz oder Adonis einwenden, daß keiner von beiden einen Mittelpunkt des Kultus bildete, wie es für die „Lust der Weiber" neben dem „Gott der Väter" Voraussetzung zu sein scheint. Der Tammuzdienst ist eine Art Anhängsel des Kultus der Istar, der Adonisdienst des Kultus der Baalat. Deßhalb mag im Buche Daniel vielleicht eher an die Kaukabtâ der Syrer zu denken sein, die Göttin des Morgensternes[5]. Sie wurde mit der großen arabischen Göttin Al-Uzza identifiziert und speziell von den Weibern verehrt[6]. Neben dem „Gott der Väter" scheint diese weibliche Gottheit, die als seine Paredros angesehen werden mochte, besser zu passen als Tammuz.

In verschiedenen der spätern Aussagen über Tammuz hatten wir auf Berührungen mit der Auffassung des Adonis hinzuweisen. Erst nach Darlegung des Materials über Adonis und den mit ihm verwandten Esmun wird auf die Entstehung dieser Berührungen zurückzukommen sein[7].

---

[1] Zuerst EWALD, Die Propheten[2], Bd. III, 1868, S. 463 hat, so weit ich sehe, an „Tammûz-Adonis" gedacht.

[2] S. unten 1. Teil, III, 1; vgl. die Angaben des Hieronymus ebenda. Pausanias II, 20, 6 erzählt, daß Adonis zu Argos in einem Gebäude neben dem Tempel des Zeus Soter von den Frauen beweint wurde. Auch eine Strophe der Sappho fordert die Mädchen auf zur Klage um den Adonis (BERGK, Poetae lyrici Graeci, Bd. III[4], S. 110 n. 62). Daß es Frauen waren, welche die Adonisgärten anlegten, berichtet Plutarch, Sera numin. vindicta 17, 560 C, und dasselbe weiß Eustathius zu Odyssee Λ, 590, ed. Rom. S. 1701.

[3] S. oben S. 108. 111 ff. Ob mit den „cultrices Veneris . . . in sollemnibus Adonidis sacris" bei Ammianus Marcellinus ed. Gardth. l. XIX, 1, 11 wirklich Verehrerinnen des Adonis oder nicht vielmehr des Tammuz gemeint sind, ist zweifelhaft; vgl. oben S. 86.

[4] Wenig wahrscheinlich ist, daß, wie HITZIG zu Dan. 11, 37 und schon andere vor ihm wollten, für diese Stelle an die Artemis oder Nanaia von Elymais zu denken sei. Von ihr konnte der Verfasser des Buches Daniel bei Abfassung dieser Darstellung kaum etwas wissen. Die Kunde von ihr gelangte wohl erst damals zu den Juden, als Antiochus Epiphanes kurz vor seinem Tode den Versuch machte, ihren Tempel zu plündern; die Danielstelle wird früher geschrieben sein. Vgl. Artikel „Nanaia" PRE.[3], Bd. XIII, S. 633 f.

[5] So WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums[2], S. 44.

[6] WELLHAUSEN a. a. O., S. 40 f.

[7] S. unten 3. Teil, II.

III. Die Adonisfeste.

1. Die Zeit der Adonisfeste.

Bei den Babyloniern fiel die Klagefeier für Tammuz in den nach ihm genannten Monat, in die Jahreszeit Juni-Juli[1]. Auch für die Ssabier gibt En-Nedim die Mitte des Monats Tammuz als die Zeit der Klage um den Ta-ûz an, und für die Trauer um den Tammuz nennen Ibn Wahschijah den Monat Tammuz, Maimonides und El-Makrizi den ersten Tag des Monats[2]. Aus Ezechiel ist nicht mit irgendwelcher Sicherheit zu entnehmen, in welchem Monat die Judäer die Klagefeier für Tammuz hielten. Wenn irgendeine Zeit, so könnte nur etwa eine Feier im Spätsommer (Juli-August) oder Herbst (August-September) aus seiner Angabe entnommen werden[3].

Hieronymus (Explanatio in Ezechielem, Migne, SL. 25, Sp. 85 f.) scheint den Juni für das Fest des Tammuz oder Adonis[4] anzunehmen: „unde quia juxta gentilem fabulam in mense Junio amasius Veneris et pulcherrimus juvenis occisus et deinceps revixisse narratur, eumdem Junium mensem eodem appellant nomine et anniversariam ei celebrant solennitatem, in qua plangitur a muliebribus quasi mortuus et postea reviviscens canitur atque laudatur". Er redet hier von dem Kultus wie von einem bestehenden und hat vielleicht die Zeit des Festes aus eigener Beobachtung gekannt. Übrigens besagen seine Worte nicht geradezu, daß das Jahresfest in den Juni fiel, sondern nur, daß der Tod des Gottes sich in diesem Monat ereignet haben solle. Daß auch das Wiederaufleben in den Juni falle, ist wegen des „deinceps" vor „revixisse" nicht zu ersehen. Klar sind überhaupt die Angaben des Hieronymus nicht. Er deutet in der Fortsetzung der angeführten Stelle den Tod und das Wiederaufleben des Gottes von den Saaten, die in der Erde ersterben

---

[1] S. oben S. 100.

[2] S. oben S. 111 ff.; die Angabe des Bar Bahlul (oben S. 116) ist vielleicht nur aus dem Namen des Monats erschlossen.

[3] S. oben S. 109 f. [4] S. oben S. 96.

und wieder daraus hervorsprossen[1], was durchaus nicht zu der Angabe des Junis paßt. Nach dieser Deutung scheint er den Mythos auf die Aussaat im Spätherbst oder Frühling zu beziehen, und man sollte das Fest des Gottes in einer der beiden Jahreszeiten vermuten. An ein doppeltes Fest, etwa ein Todesfest im Juni und ein Auferstehungsfest im Spätherbst oder Frühling, denkt Hieronymus offenbar nicht, da er nur von einer einzigen „anniversaria solennitas" redet. Daß er mit Bezug auf das Sprossen der Wintersaat ein Fest im Spätherbst annimmt, ist ausgeschlossen. Die Bestellung der Wintersaat findet in Palästina nach dem Eintritt des Frühregens, also Ende Oktober bis Anfang Dezember, statt[2]. Für ein Adonisfest in dieser Jahreszeit haben wir sonst keine Spur, eher vielleicht für eines im Frühling[3]. Aber da Hieronymus als einzige Zeitbestimmung den Juni nennt, so bleibt doch das wahrscheinlichste, daß er ein Fest in diesem Monat meint und nur eines in diesem Monat, also etwa im Anfang des Monats Tammuz. Da ein Fest in dieser Jahreszeit sich auf das „revixisse" des Gottes nach der Deutung des Hieronymus nicht beziehen kann, so wird er es zunächst auf „occisus" bezogen haben. Allzuviel Gewicht ist indessen auf die Angabe des Hieronymus vom Juni nicht zu legen, da er vielleicht lediglich durch den Monat Tammuz, dessen Name ihn an den mit Adonis identifizierten Gott Tammuz erinnerte, auf den Juni (-Juli) geleitet wurde, ohne etwas Bestimmtes darüber zu wissen. Ob das Fest, von dem er redet, ein Fest des römisch-griechischen und byblischen Adonis oder des syrischen Tammuz war, läßt sich bei der Art, wie er von dem Gott als Tammuz oder Adonis spricht, nicht bestimmt ersehen[4]. Da er eine Feier des Wiederauflebens des Gottes nennt und diese im Kultus des babylonisch-syrischen Tammuz wenigstens nicht sicher bezeugt ist, so liegt es näher, anzunehmen, daß er einen Kult meint, der dem von Byblos entsprach.

Theodor Bar Koni nennt als die Zeit eines Trauerfestes für die Balti, die über dem Leichnam des Tammuz stirbt, den Monat Tammuz, d. i. Juni-Juli[5]. Diese Angabe beruht auf einer Verwechselung mit dem Trauerfeste für den Tammuz. Obgleich nun Theodor den Tammuz für den Adonis von Byblos substituiert, ist es doch zweifelhaft, ob er das Fest im Juni-Juli aus dem byblischen Kultus kannte oder aus syrischem Tammuzkult. Letzteres ist für ihn als Syrer sehr wahrscheinlich[6].

---

[1] S. unten 1. Teil, IV, 3.

[2] BENZINGER, Hebräische Archäologie², 1907, S. 139.

[3] S. weiter unten.

[4] Vgl. oben S. 83.

[5] S. oben S. 75.

[6] Was für ein Fest Theodor Bar Koni meint mit der Klagefeier für die Balti im Monat Tebet oder Januar, vermag ich nicht zu sagen. Es ist zu beachten, worauf POGNON, Inscriptions sémitiques, S. 182, Anmkg. 1 aufmerksam macht, daß der Monatsname Tebet im Syrischen sonst nicht vorkommt.

Wenn nicht aus dem Bericht des Hieronymus, so ergibt sich doch aus anderweitigen Aussagen eine Feier der Feste, welche die Abendländer als dem Adonis geltend ansahen, im Juni-Juli für Phönizien und Syrien mit einiger Sicherheit. Die Annahme einer Feier im Hochsommer findet zunächst eine sehr bestimmte Bestätigung in den Adonisgärten, die für keine andere Jahreszeit passen als die der versengenden Sonne und doch wohl an dem Feste des Gottes zur Verwendung kamen. Sie sind allem Anschein nach nicht erst bei den Griechen aufgekommen[1]. Plato (Phaedr. 276 B) erwähnt ausdrücklich den Sommer als die Zeit, wo man die Adonisgärten besät; dagegen kommt die Aussage bei Theophrast (Hist. plant. VI, 7, 3): 'Αβρότονον . . προμοσχευόμενον (δὲ) ἐν ὀστράκοις ὥσπερ οἱ 'Αδώνιδος κῆποι τοῦ θέρους hier vielleicht nicht in Betracht, da τοῦ θέρους sich nicht notwendig auch auf 'Αδώνιδος κῆποι bezieht.

Aus einer Darstellung des Ammianus Marcellinus ergibt sich, daß zur Zeit Kaiser Julian's im syrischen Antiochien ein Fest, das er als das Fest des Adonis bezeichnet, vor dem Anfang des Augusts gefeiert wurde. Nach Ammianus (ed. Gardth. l. XXII, 9, 14 f.) wurden, als Julian (im Jahre 362) in Antiochia einzog, dort in eben diesen Tagen „annuo cursu conpleto" die „Adonea" nach altem Ritus gefeiert, „amato Veneris, ut fabulae fingunt, apri dente ferali deleto". Es wurde ein trauriges Zusammentreffen in dem Umstand gesehen, daß Julian die Stadt betrat, als „ululabiles undique planctus et lugubres sonus audiebantur". Aus der Angabe „annuo cursu conpleto" hat man geschlossen, daß das Fest gefeiert worden sei im Herbst unmittelbar vor dem Anfang des syrischen Jahres, der in den September-Oktober falle wie bei den Juden[2]. Allein die Worte „annuo cursu conpleto" beziehen sich gewiß nicht auf den Jahresschluß sondern auf die jährliche Wiederkehr des Festes[3]. Wir besitzen einen Brief Julian's (Epist. 52, Opp. ed. Spanh. 438 C, ed. Hertlein S. 562), der aus Antiochia datiert ist τῇ τῶν Καλανδῶν Αὐγούστου. Also war Julian vor dem 1. August in Antiochia angekommen. Wenn Ammianus in eben diesem Zusammenhang die Tötung des Adonis durch den Eber so erklärt: „quod in adulto flore sectarum est indicium frugum", so verweist das nicht notwendig auf die Herbstlese sondern nach dem „sectarum" noch eher auf die vollendete Getreideernte. Diese Deutung, die schwerlich altsemitisch ist, nimmt wohl auf die Festzeit überhaupt keine Rücksicht. Das Fest fiel beim Einzug Julian's zusammen mit dem Aufgang eines „heilbringenden Sternes" („salutare sidus", Ammianus XXII, 9, 14). An welchen Stern dabei zu denken ist, läßt sich nicht ersehen —

[1] Vgl. oben S. 87 ff. und unten 1. Teil, IV, 1.

[2] So MOVERS Bd. I, S. 206. MOVERS entnahm daraus und allein daraus ein Herbstfest, das von dem anderwärts gefeierten Sommerfeste zu unterscheiden wäre.

[3] So LAGRANGE, Religions sémitiques[2], S. 304, Anmkg. 1.

vielleicht an den Venusplaneten, den Stern der Istar, der Freundin des Tammuz, und später auch Stern der Astarte.

Die Annahme eines Adonisfestes im Herbste wird aufzugeben sein[1]. Auch die Beschreibung des Adonisfestes zu Alexandria bei Theokrit (ed. Wilamow. Idyll. 15, 112) bezieht sich nicht notwendig auf den Herbst[2], wohl aber entweder auf ihn oder auf den Hochsommer, da für die Festfeier das Vorhandensein von Früchten vorausgesetzt wird (ὥρια . . ., ὅcα δρυὸc ἄκρα φέροντι — das sind nicht ausschließlich Eicheln sondern allgemein Früchte von Waldbäumen). Mit Unrecht hat man aus der Angabe Theokrit's (a. a. O. v. 102f.): Ἄδωνιν ἀπ' ἀενάω Ἀχέροντοc μηνὶ δυωδεκάτωι μαλακαὶ πόδαc ἄγαγον Ὧραι auf ein Fest im zwölften Monat, also am Ende des mazedonischen Jahres, geschlossen. Die Worte wollen wohl nicht mehr besagen, als daß jeweils mit dem zwölften Monat, d. i. immer nach einem Jahre, Adonis wiederkehrt. — Ein von der Dichterin Praxilla aus Sikyon im 5. Jahrhundert erhaltener Vers, der davon redet, daß der zur Unterwelt hinabsteigende Adonis neben Sonne, Sternen und Mond ἠδὲ καὶ ὡραίουc cικύουc καὶ μῆλα καὶ ὄγχναc verläßt (Bergk, Poetae lyrici Graeci III, ed. 4, S. 566 n. 2), setzt vielleicht ebenso wie die Baumfrüchte bei Theokrit eine Trauerfeier für Adonis im Hochsommer voraus[3].

Das Orakel des Apollo Clarius bei Macrobius nennt den höchsten Gott Iao nach einer nicht unwahrscheinlichen Konjektur ἁβρὸν Ἄδωνιν (Ἄδωνιν statt Ἰάω[4]) als Gott des Herbstes (μετοπώρου). Dies wäre aber kein Zeichen für eine Festfeier des Adonis im Herbst und lediglich daraus zu erklären, daß Adonis den spätern als Gott der Frucht galt[5], wobei man zuletzt wohl an die Früchte der Herbstlese dachte statt an die Feldfrucht, die zunächst gemeint war.

Übrigens ist die Darstellung bei Ammianus, von der wir hier ausgingen, nicht unbedingt auf den Adonisdienst zu beziehen, welcher zu Byblos seinen Mittelpunkt hatte. Aus der Vergleichung mit Isaak von Antiochia haben wir schon entnommen, daß in dem antiochenischen „Adonis" des Ammianus wahrscheinlich nicht der phönizische Gott sondern vielmehr der babylonische Tammuz zu erkennen ist, dessen bei den Syrern einheimischer Dienst sehr wohl auch in das griechische Antiochia eingedrungen sein kann[6]. War dies der Fall, so fiel zweifellos das antiochenische Fest in den Monat Tammuz. Ammianus kennt anscheinend

---

[1] Gegen GREVE, De Adonide, S. 45, der für den ganzen Orient ein Herbstfest annimmt.

[2] Wie NATALIS COMES, Mythologia, S. 349, 36f. annahm: „autumni fructus".

[3] So DÜMMLER, Artikel „Adonis" Sp. 386.

[4] Die Konjektur stammt von LOBECK, vgl. Studien I, S. 214f.

[5] S. unten 1. Teil, IV, 3. [6] S. oben S. 86. 95.

ein Freudenfest nicht; dies würde damit übereinstimmen, daß ein Freudenfest für den babylonischen Tammuz mit Sicherheit nicht nachzuweisen ist. Weder aus der Zeit noch aus dem Charakter des Festes bei Ammianus dürfen dann direkt Folgerungen gezogen werden für den phönizischen Adonisdienst.

Neben den Zeugnissen für ein Adonisfest im Sommer oder speziell im Juni-Juli kann vielleicht eine Aussage Lucian's für ein Fest im Frühjahr geltend gemacht werden. Nach der Schrift „De Syria dea" (§ 8) wurde zu Byblos das Fest des Adonis dann gefeiert, wann sich die Wasser des aus dem Libanon kommenden Adonisflusses, d. i. des Nahr Ibrahim, zu einer bestimmten Jahreszeit von der roten Erde rötlich gefärbt ins Meer ergossen. Man sagte dann, das Blut des im Libanon verwundeten Adonis sei in den Fluß entströmt. Die Erklärung ist gewiß volkstümlich; denn sie hat eine Analogie in der Angabe des Philo Byblius, daß, als Uranos von seinem Sohn Elos-Kronos entmannt wurde, sein Blut in die Quellen und Flüsse rann, die am Orte des Ereignisses flossen, und daß dieser Ort noch jetzt gezeigt werde (fr. 2, 22, S. 568). Lucian gibt nicht an, in welche Jahreszeit die Erscheinung fiel; als ihre Veranlassung nennt er ἄνεμοι τρηχέες, welche die rote Erde in den Fluß wehen. Aber dem Lucian mochte die Ursache der roten Färbung nicht genau bekannt sein; man sollte eher Regengüsse als die Veranlassung denken. Wirklich haben Reisende die rötliche Färbung des Flusses zur Zeit des Frühlingsregens beobachtet, im Anfang des Februars und am 17. März[1]. Aber auch dies ist nicht entscheidend[2]. Es ist wohl möglich, daß die Erscheinung auch zu andern Jahreszeiten vorkommt[3], obgleich allerdings die Worte Lucian's ein mehrmaliges Eintreten nicht vermuten lassen. Keinenfalls will er die Zeit bezeichnen, wo etwa die Herbstregen den Adonisfluß rot färben[4]; denn um diese Jahreszeit hatte, wie wir aus der Erklärung des Adonismythos sehen werden[5], ein Adonisfest keine Stelle. Man könnte aber auch für die Angabe Lucian's vielleicht an die Zeit des Hochsommers denken, nämlich daran, daß dann beim Schmelzen des Schnees auf dem Libanon der anschwellende Fluß von der roten Erde seiner Ufer rot gefärbt werde[6]. Mit irgendwelcher Bestimmtheit läßt sich aus Lucian's Aussage für die Zeit des Festes zu Byblos nichts ermitteln. Es ist dies sehr bedauerlich, da angenommen

---

[1] RENAN machte die Beobachtung im Anfang Februar, MAUNDRELL am 17. März, s. Studien I, S. 298.

[2] MANNHARDT, Wald- und Feldkulte, Bd. II, S. 277 und FRAZER, Adonis[2], S. 184 (vgl. S. 190, Anmkg. 2) schließen daraus auf ein Frühlingsfest.

[3] Vgl. GUTHE, Artikel „Sidonier" PRE.[3], Bd. XVIII, 1906, S. 291, 10 f.

[4] So MOVERS Bd. I, S. 206 f.; GREVE, De Adonide, S. 44.

[5] S. unten 1. Teil, IV, 1 ff.

[6] So SCHOLZ, Götzendienst, S. 228.

werden darf, daß am Hauptsitze des Adoniskultus die älteste Sitte der Festfeier bestehn geblieben war.

Für Athen hat man geglaubt ein Adonisfest im März annehmen zu müssen. Diese Ansetzung stützt sich auf eine Darstellung des Aristophanes in der Lysistrata (v. 390ff.); als gleichzeitiger Zeuge verdient er unbedingten Glauben. Nach ihm fiel im Jahre 415 v. Chr. eine Volksversammlung der Athener vor dem Auslaufen der Flotte nach Sizilien zusammen mit der Adonisklage eines athenischen Weibes. Es beruht aber auf einem Irrtum, wenn man für die betreffende Ekklesia als Datum den 24. März berechnet hat; es scheint vielmehr eine spätere Versammlung gemeint zu sein. Auch Plutarch (Alcibid. 18, 200; Nicias 13, 532) berichtet von dem Zusammenfallen der Adonien mit den Vorbereitungen zum Auslaufen der Flotte: jene Feiern mit Ausstellung von Bildern eines Toten und Beerdigungsriten, mit Klagen und Trauerliedern der Weiber seien als ein schlimmes Omen angesehen worden[1]. Das Auslaufen der Flotte erfolgte nach Thucydides (l. VI, 30) θέρους μεσοῦντος ἤδη. Damit scheint nach der bei den Griechen gewöhnlichen Berechnung der Jahreszeiten gemeint zu sein die Zeit etwa vom 9. Juni bis 8. Juli. Soviel ich sehe, kann man aus der Angabe bei Aristophanes nur ersehen, daß die Adonien vor dem Endtermin dieses Zeitabschnittes gefeiert wurden, aber nicht, wie lange vorher es der Fall war. Sie können dann in den Juni oder in die ersten Tage des Julis gefallen sein. Damit stimmt überein, daß Plato (Phaedr. 276 B), wie schon angeführt wurde, das Besäen der Adonisgärten, d. h. die Erinnerung an das plötzliche Sterben des Gottes, ausdrücklich in den Sommer verlegt. Es ließe sich allerdings denken, daß zwei Jahresfeste des Adonis in Athen üblich waren[2]; ein Fest der Erscheinung (oder Auferstehung) des Gottes und ein anderes seines Todes wären nebeneinander wohl möglich. Aber in den Angaben des Aristophanes und Plutarch einerseits, des Plato andererseits handelt es sich überall um das Gedenken an das Sterben des Adonis. Deshalb wird anzunehmen sein, daß die von Aristophanes und Plutarch gemeinte

---

[1] Aus Plutarch's Angaben geht nicht hervor, daß die Adonien mit einer Volksversammlung zusammenfielen. Nach Alcibiad. 18 läßt sich als seine Meinung annehmen, daß die Adonien erst auf die Volksabstimmung für Aussendung der Flotte und auf die Ausrüstung der Flotte folgten: Ἐπιψηφισαμένου δὲ τοῦ δήμου καὶ γενομένων ἑτοίμων πάντων πρὸς τὸν ἔκπλουν, οὐ χρηστὰ παρῆν οὐδὲ τὰ τῆς ἑορτῆς. Ἀδωνίων γὰρ εἰς τὰς ἡμέρας ἐκείνας καθηκόντων.... In dem Bericht Nic. 13: Οὐκ ὀλίγους δὲ καὶ τὰ τῶν ἡμερῶν, ἐν αἷς τὸν στόλον ἐξέπεμπον, ὑπέθραττεν· Ἀδώνια γὰρ εἶχον αἱ γυναῖκες τότε... kann ἐξέπεμπον sich beziehen auf den Beschluß der Volksversammlung oder auf die spätern Stadien bis zum tatsächlichen Auslaufen der Flotte.

[2] So CURTIUS, Griechische Geschichte, Bd. II^{6}, 1888, S. 870, Anmkg. 139 („verschiedene Akte der Adonisfeier").

Feier nahe an die Zeit der Abfahrt der Flotte heranzurücken ist. Jedenfalls ist mit Sicherheit ein Schluß auf ein Frühlingsfest aus den mitgeteilten Angaben nicht zu ziehen. Unbedingt deutlich und zuverlässig unter den Nachrichten über die Adonisfeier zu Athen ist nur das Zeugnis Plato's für die sommerliche Zeit der Adonisgärten, weil sie eben allein in dieser Jahreszeit möglich sind[1].

---

[1] Das Urteil über die zeitliche Ansetzung der Adonien zu Athen hat sehr geschwankt. Zuerst nahm man nach dem Vorgang CORSINI's, Fasti Attici, Bd. II, S. 297 ff. an, daß das Auslaufen der Flotte erfolgt sei zu der Zeit, wo das „mare aperiri" eintrat, also im Frühling (zustimmend MOVERS Bd. I, S. 210 f.). Eine Feier im Sommer erschloß aus der Angabe des Thucydides über das Auslaufen der Flotte zuerst, so weit ich sehe, ENGEL, Kypros, Bd. II, S. 562, später mit näherer Begründung aus derselben Angabe RAOUL ROCHETTE, Revue archéolog., Jahrg. VIII, 1, S. 121. Auf Grund der Darstellung des Aristophanes hat DROYSEN, Des Aristophanes Vögel und die Hermokopiden, Rheinisches Museum, Jahrg. 1835, S. 161 ff. die Volksversammlung, welche die Aussendung der Flotte beschloß, als gleichzeitig mit den Adonien angesehen. Aristophanes erwähnt nämlich eine Rede des Demostratos als zusammenfallend mit den Klagen der Adonien; dieser trat nach Plutarch in eben jener Versammlung auf. DROYSEN berechnete für die Volksversammlung und für die Adonien als Datum den 24. März. Im Anschluß an ihn sind dann auch CURTIUS a. a. O., KÄMMEL, Heracleotica, S. 19, GREVE, De Adonide, S. 45 und diesem zustimmend ROSCHER, Artikel „Adonis" Sp. 74 wieder für ein athenisches Frühjahrsfest des Adonis eingetreten. Ich wage bei der komplizierten Beschaffenheit des in Betracht kommenden Materials, das nur Fachmänner sicher überblicken können, ungern das Aussprechen eines bestimmten Urteils. Aber soviel erlaube ich mir zu behaupten, daß DROYSEN's Berechnung mit einer irrigen Annahme beginnt und daß eben deshalb die Ansetzung der Ekklesia und der Adonien auf den 24. März nicht richtig ist. DROYSEN S. 165 geht aus von dem Tage der „morgenländischen Feier der Adonien" bei Macrobius, Saturn. I, 21, 10: „a. d. octauum Kalendas Aprilis" (ed. Eyssenhardt). Aber Macrobius berichtet dies Datum nicht von den Adonien sondern von den „Hilaria" des phrygischen Attis. Ebensowenig ist es zulässig, mit WÜNSCH, Frühlingsfest auf Malta, S. 27 f. ein Adonisfest am 24. März aus der andern Angabe des Macrobius, Saturn. I, 21, 6 zu entnehmen, die sich allerdings auf den Adonis bezieht: „sed cum sol emersit ab inferioribus partibus terrae, uernalisque aequinoctii transgreditur fines augendo diem, tunc est Venus laeta et pulchra uirent arua segetibus ..."; denn von einem Feste des Adonis zu dieser Jahreszeit ist hier nicht die Rede sondern nur davon, daß dann die Rückkehr des Adonis anzusetzen ist. Allerdings wird die athenische Volksversammlung, welche die Expedition nach Sizilien beschloß, in den März oder spätestens in den Anfang April verlegt werden müssen um der Folge der weitern Ereignisse willen. Aber, wie schon andere gesehen haben, das Datum dieser Volksversammlung ist für die Zeit der Adonien nicht ausschlaggebend; denn es ist zweifelhaft, ob die von Aristophanes gemeinte Rede des Demostratos identisch ist mit der von Plutarch berichteten. Er kann in einer spätern Ekklesia wieder aufgetreten sein (so MÜLLER-STRÜBING, Die attische Schrift vom Staat der Athener, Philologus, Supplementband IV, 1884, S. 79, Anmkg.), etwa in der

Das von Aristophanes und Plutarch Mitgeteilte ist die erste ausdrückliche Bezeugung für Adonisdienst in Athen. Eine Erwähnung der Ἀδώνια findet sich bei Aristophanes schon in einem frühern Stücke (Pac. v. 420), wo sie neben die großen attischen Feste gestellt werden. Seinen Angaben schließt sich zeitlich jene Aussage Plato's an, worin die Adonisgärten als eine allbekannte Einrichtung behandelt werden[1].

---

von DROYSEN S. 189 behandelten, die stattfand, als die Flotte bereits zur Abfahrt fertig war. Was Aristophanes von der Rede des Demostratos angibt: Ἔλεγε ... πλεῖν ἐς Σικελίαν würde in die Situation dieser spätern Versammlung passen, die sich mit dem Frevel der Hermenverstümmelung beschäftigte. Er war störend in die Vorbereitungen zur Expedition hineingefallen, und Demostratos könnte einer von den Rednern (DROYSEN S. 205) gewesen sein, die trotzdem die Abfahrt der Flotte durchsetzten. Das Datum des Sakrilegiums der Hermokopiden ist indessen für die Ansetzung der Adonien nicht entscheidend. Plutarch berichtet die bösen Omina dieses Ereignisses und der Klagefeier der Adonien nur als ungefähr gleichzeitig und zwar Nic. 13, 531 den Hermenfrevel vor der Angabe über die Adonien, Alcib. 18 aber nachher. — Auch HOLM, Geschichte Siciliens, Bd. II, 1874, S. 407f. und FELLNER, Zur Chronologie und Pragmatik des Hermokopidenprocesses, Wiener Studien, Bd. I, 1879, S. 171 verwerfen die Folgerung der Frühlingszeit der Adonien aus Lysistr. 390ff. als nicht mit andern Angaben über die Adonien der Griechen übereinstimmend, HOLM mit der Annahme, daß die von Aristophanes gemeinte Rede des Demostratos später falle als die von Plutarch angedeutete. Ebenso setzen ROBERT in PRELLER's Griech. Mythologie, Bd. I⁴, S. 362, Anmkg. 1 (wie schon PRELLER selbst), DÜMMLER, Artikel „Adonis" Sp. 385 und SCHOEMANN, Griechische Alterthümer, 4. Aufl. von LIPSIUS, Bd. II, 1902, S. 550 die athenischen Adonien in den Hochsommer, ferner BUSOLT, Griechische Geschichte, Bd. III, 2, 1904, S. 1283, Anmkg., der den Namen des Demostratos bei Plutarch an unrichtiger Stelle aus Aristophanes entnommen denkt, wogegen bei FREEMAN, Geschichte Siciliens, deutsche Ausg. von LUPUS, Bd. III, 1901, S. 92, Anmkg. 2 wieder die Adonien zusammenfallend gedacht werden mit der Volksversammlung, welche die sizilische Expedition beschloß. Lediglich mit Berufung auf Plato und die für Athen nicht entscheidende Darstellung bei Ammianus Marcellinus (s. oben S. 123) hatte STARK in K. F. HERMANN's Lehrb. der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen[2], 1858 § 62 Anmkg. 34 die athenischen Adonien „im Sommer am Schlusse des Jahres" angesetzt.

[1] Um das Jahr 408 ist Αδωνις bezeugt als Name eines Atheners Corp. inscript. Attic. I, 324 c II, 36f. Es ist aber zweifelhaft, ob dieser Name mit athenischem Adonisdienste zusammenhängt. Allerdings stellt er wahrscheinlich als Hypokoristikon den Gottesnamen oder das Gottheitsepitheton אדן dar. Da aber der so benannte Athener bezeichnet wird als wohnhaft auf Malta (Ἀδώνιδος ἐμ Μελίτῃ οἰκοῦντος), hatte er vielleicht in Berührung mit phönizischen oder punischen Bewohnern der Insel einen phönizischen mit אדן zusammengesetzten Namen angenommen, worin אדן wahrscheinlich allgemeines Gottheitsepitheton gewesen wäre. Im J. 302/1 v. Chr. bezeugt eine Inschrift aus dem Piräus die Prozession der Adonien als einen althergebrachten Brauch (DITTENBERGER, Sylloge inscriptionum Graecarum 1883 n. 427, 9, S. 621).

Mit Unrecht hat man aus Angaben des Johannes Lydus (De mensib. IV, 44 [64], ed. Wuensch S. 116) entnehmen wollen, daß er ein Adonisfest im Frühjahr kenne[1]. Johannes Lydus sagt nur, daß Adonis der Mai sei und daß in seiner Tötung durch Ares gleichsam der Frühling vom Sommer getötet werde. Danach wäre die richtige Jahreszeit für die Klage um den Adonis vielmehr der Sommer. Da Johannes Lydus den Adonis als den Mai erklärt, so ist das Fest der Aphrodite auf Cypern am 2. April, das er erwähnt (l. IV, 45 [65], S. 119), nicht das Todesfest des Adonis, wie man etwa in Erinnerung an den Tod des Adonis durch einen Eber[2] aus dem für jenen Tag berichteten Opfer wilder Schweine entnehmen könnte. — Auch aus der Kombination der Anemone mit dem Adonis[3] kann nicht auf ein Frühlingsfest des Adonis geschlossen werden[4]. Diese Blume wird ihm allerdings als einem Frühlingsgott[5] geweiht gewesen, aber erst später mit seinem Sterben kombiniert worden sein, indem man sie aus dem Blute des Adonis entsprossen dachte. Auf die Zeit seines Todes verweist sie nicht. Die rote Rose, die bei den Griechen ebenfalls als vom Blute des Adonis gefärbt angesehen wird[6], gehört eher dem Sommer an.

Neuerdings ist als ein Moment für ein Frühlingsfest des Adonis geltend gemacht worden die Schilderung einer Feier auf Malta um das Jahr 1591 n. Chr. in den Biographien des Arabers Al-Bûrînî[7]. In dieser Feier hat man ein altes Adonisfest erkennen wollen, das von den Christen auf den Patron der Insel, Johannes den Täufer, bezogen worden wäre[8]. Nach

[1] So MOVERS Bd. I, S. 209, der in sehr verworrener Darstellung, verschieden für die einzelnen Kultusorte, ein zweifaches Adonisfest annahm, eines im Frühjahr oder im Beginn des Sommers und eines, bei den Syrern und Phöniziern, im Herbste.

[2] Vgl. unten 1. Teil, IV, 2.

[3] S. oben S. 88.

[4] So FRAZER, Adonis[2], S. 184f.

[5] Vgl. unten 1. Teil, IV, 4.

[6] FRAZER a. a. O., S. 185.

[7] So WÜNSCH, Frühlingsfest der Insel Malta, S. 19ff. Die Stelle aus Al-Bûrînî ebend., S. 1ff. in Übersetzung von BROCKELMANN. Der arabische Text des betreffenden Passus nach der Berliner Handschrift veröffentlicht von BROCKELMANN, ZDMG. LV, 1901, S. 221f. Abgesehen von dieser vermeintlichen Bezeugung eines Frühlingsfestes hat WÜNSCH nur aus seiner zweifellos richtigen Beziehung des Adonismythos auf den wiederkehrenden Frühlingsgott geschlossen, daß die Auferstehung des Gottes im Frühjahr gefeiert worden sein müsse. Das ist aber nicht mit Notwendigkeit anzunehmen, wenn Todes- und Auferstehungsfeier zusammengerückt wurden, wie es wenigstens für Byblos bezeugt ist; s. darüber unten 1. Teil, III, 2.

[8] In meiner Beurteilung der Schrift von WÜNSCH schließe ich mich den Aufstellungen LÜBECK's („Adoniskult und Christentum auf Malta") an in der Ablehnung der Zeitbestimmung des Festes aus der Bohnenblüte (LÜBECK S. 22f.) und in der Beziehung der maltesischen Feier auf das Osterfest (LÜBECK S. 108ff.). Letztere ist m. E. von LÜBECK überzeugend zur Geltung gebracht worden und liegt an und für

Al-Bûrînî wurde ein hochverehrtes „Götzenbild" einmal in jedem Jahr in einen Garten „unter Bohnenblüten" geworfen — das könnte sich wohl auf die Zeit des Frühlings beziehen. Ein Mönch oder Priester erklärte dabei: „Euer Herr zürnt euch und ist von euch gegangen". Man blieb drei Tage lang oder annähernd so viel in Trauer, Fasten und schlechter Kleidung; dann wurde das Bild in einer Prozession wieder geholt und an seine Stelle gebracht. — Die Deutung des „Götzenbildes" als Bild des Täufers scheint mir sehr zweifelhaft zu sein. Viel wahrscheinlicher ist, daß der muslimische Berichterstatter von einem Bilde Christi redet und die zu Ostern mit dem Bilde dargestellte Feier der Grablegung und Auferstehung beschreibt. Auf Christus paßt die Bezeichnung mit „euer Herr" besser als auf Johannes[1]. Dabei ist es wohl möglich, daß auf Malta, wie anscheinend in Griechenland und vielleicht noch sonst in den Mittelmeerländern, Bräuche der Adonisfeier unter die Karfreitags- und Ostersitten Aufnahme gefunden haben[2]. Von Adonisdienst auf Malta wissen wir freilich nichts. Aber die Insel war von Karthagern bewohnt und wahrscheinlich schon lange vor ihnen von phönizischen Kolonisten. Phönizische oder punische Kulte sind für Malta bezeugt[3]. Das „Werfen" des „Götzenbildes" unter Bohnenblüten läßt sich unvermittelt aus der Feier des Leidens Christi kaum erklären. An einen zufälligen Umstand bei dem Niederlegen des Christusbildes etwa in einer Kapelle, die von einem Garten umgeben gewesen wäre, hat der Berichterstatter doch wohl kaum gedacht; denn nach seiner Beschreibung scheint das Bild in die blühenden Bohnen hineingelegt worden zu sein. Sollte es vielleicht auf Malta wirklich Sitte gewesen sein, das Christusbild am Karfreitag in Bohnenblüten zu legen? Ein derartiger Brauch könnte etwa zusammengehangen haben mit der aus Malta berichteten Legende, daß die Schneckenbohne am Kreuze Christi hinaufrankte, sich in seine Wunden legte, das Blut aufsog und davon die Blutflecken erhielt[4]. Jedenfalls ist die Ausschmückung des Christusbildes mit Blumen in der Oster-

---

sich viel näher als die komplizierte Rekonstruktion eines Johannesfestes bei WÜNSCH. Im übrigen möchte ich für die Polemik LÜBECK's und für viele seiner positiven Behauptungen keineswegs eintreten.

[1] Zu: „Euer Herr . . . ist von euch gegangen" bei Al-Bûrînî vergleicht LÜBECK a. a. O., S. 117. 127 nicht unberechtigt, wie mir scheint, die in den Responsorien bei der Grablegung des Kruzifixes oder des Allerheiligsten, nicht gerade auf Malta aber anderwärts, bezeugte Formel: „Recessit pastor noster".

[2] Vgl. bei LÜBECK a. a. O., S. 120; VELLAY, Adônis-Thammouz, S. 181 f.; FRAZER, Adonis[2], S. 212 ff.

[3] S. darüber ALBERT MAYR, Die Insel Malta im Altertum, S. 120 ff.

[4] DÄHNHARDT, Natursagen, Bd. II: Sagen zum Neuen Testament 1909, S. 228.

zeit vielfach vorkommende Sitte[1]. Die Deponierung unter Blüten könnte aber in Malta und anderwärts möglicherweise aus einer Adonisfeier entlehnt sein. Direkt nachzuweisen ist freilich eine Kombination gerade der Bohnenblüte mit dem Adonisdienste nicht. Sie müßte wohl in diesen aus irgendeinem andern Kultus eingedrungen sein. Der speziell auf die Zeit der Bohnenblüte gegründete Beweis für ein Frühlingsfest ist nicht unbedingt überzeugend. Es läßt sich an eine bestimmte Bohnenart denken, die bis in den August hinein blüht[2]. Liegt in dem Feste von Malta und vielleicht auch anderwärts eine Verschmelzung von Adonis- und Osterfeiern vor, so handelt es sich allerdings um ein Frühlingsfest. Aber die zu einer andern Jahreszeit geübten Riten der Adonien können wegen ihrer Verwandtschaft mit Osterbräuchen in die Jahreszeit der christlichen Feier verlegt worden sein. Für die ursprüngliche Zeit des Adonisfestes ist, soviel ich sehe, aus jener maltesischen Feier auf keinen Fall etwas zu entnehmen.

Im 11. Jahrhundert berichtet der französisch-jüdische Exeget Raschi von einem Brauche, 22 oder 15 Tage vor Neujahr den Kindern einen Korb mit Erde zu füllen und mit Sämereien zu bestellen, der dann am Rüsttage des Neujahrsfestes von den Kindern in einen Fluß geworfen wurde[3]. Es ist das offenbar ein Rest der Sitte der Adonisgärten[4]. Die Ausübung der Sitte ist hier in den Monat vor dem jüdischen Neujahr, also in den August-September, verlegt, gewiß eine Verschiebung der ursprünglich einem frühern Monat angehörenden Übung, die darauf beruhen wird, daß man die Bedeutung nicht mehr verstand.

Von mehreren Seiten[5] sind die Trauerbräuche des von den Schiiten in Persien und Indien und noch sonst, wo Perser wohnen, gefeierten Husseinfestes[6] aufgefaßt worden als in Zusammenhang stehend mit dem Kultus des Adonis oder Tammuz. Einige Riten dieses Festes lassen sich nicht recht erklären aus der ihnen von den Schiiten beigelegten geschichtlichen Bedeutung der Erinnerung an die Schlacht von Kerbela und den Tod des Hussein, des Enkels Muhammed's, sodaß sie einen

[1] Vgl. z. B. die Ausschmückung des Christusbildes der Karfreitagsprozession in orientalischen Gegenden mit Blumen nach den Angaben von LÜBECK a. a. O., S. 120.

[2] Vgl. LÜBECK a. a. O., S. 22.

[3] J. LEVY, Neuhebräisches Wörterbuch, Bd. IV, S. 131.

[4] FLEISCHER zu Levy a. a. O., S. 229.

[5] LIEBRECHT, ZDMG. XVII, S. 400 f.; EERDMANS, Der Ursprung der Zeremonien des Hosein-Festes, ZA. IX, 1894, S. 280—307; MEISSNER, Babylonische Bestandteile in modernen Sagen und Gebräuchen, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. V, 1902, S. 230—233.

[6] Eine Beschreibung des in einem Dorfe bei Damaskus gefeierten Festes gibt VIOLET, Das Hussein-Fest am 29. April 1901, in: Der christliche Orient III, 1902, S. 9 ff.

andern Ursprung zu haben scheinen. Das Fest wird am 10. Muharram gefeiert. Dies Datum beruht einfach auf dem geschichtlichen Ereignis; es ist der Todestag Hussein's. An eine bestimmte Jahreszeit ist das Fest nicht gebunden, sondern wandert durch alle Jahreszeiten, da das muhammedanische Jahr ein reines Mondjahr ist. Für die Jahreszeit des Tammuz- oder Adonisfestes ist also nichts daraus zu entnehmen. Hussein ist gefallen am 10. Muharram des Jahres 61 der Hedschra, d. i. am 10. Oktober 680 n. Christo. Dieser Tag ist nach allem, was wir wissen, nicht der Tag eines bis dahin fortlebenden Adonisfestes gewesen. Aber die Erinnerungsfeier des Todes Hussein's kann später einmal mit einem aus dem Adonisfeste stammenden Brauche zeitlich zusammengefallen sein. Daraus ließe sich eine Vermischung der Festsitten erklären. Im Grunde ist es indessen nur der Brauch, den Sarg des Hussein ins Wasser zu werfen, der sich deutlich mit einer Übung in den Adonien berührt, von der weiterhin die Rede sein soll[1]. Analogien hierzu liegen aber auch in andern Kulten vor[2]. Im übrigen erinnern die Selbstverwundungen am Husseinfest eher an Bräuche der Attisfeiern[3] als an die Adonien. Jedenfalls wäre aus einem nicht ganz unmöglichen Zusammenhang zwischen Adonis- und Husseinfest für die Jahreszeit des Adonisfestes gar nichts zu entnehmen.

Auch aus der Beschreibung der Adonisfeiern von Alexandria und Byblos bei Cyrillus Alexandrinus, die weiterhin zu besprechen sind[4], ist über die Jahreszeit nichts zu ersehen. Mit Sicherheit bezeugt ist nur ein Fest im Sommer. Die Annahme, daß dieses in den Juni-Juli falle, wird auch nicht in Frage gestellt durch ein florentinisches Hemerologium, das für Seleucia in Pierien einen Monat Adonisius an Stelle des Augusts nennt. Die Giltigkeit dieses Kalenders, nach welchem nirgends datiert wird, ist zweifelhaft[5]. Dasselbe Hemerologium läßt den Monat Θαμιζα, dessen Name dem des Adonisius zu entsprechen scheint, im Kalender von Heliopolis-Baalbek mit dem 23. August beginnen und 31 Tage dauern[6]. Da es nicht zweifelhaft sein kann, daß der Monat Tammuz ursprünglich die Stelle hatte, die ihm der hebräisch-babylonische Kalender zuweist, d. h. dem Juni-Juli entsprach, so hat in jenen jüngern Kalendarien eine Verschiebung dieses Monats stattgefunden. Wenigstens für die

---

[1] S. unten 1. Teil IV, 1 und V.

[2] Für eine von GOLDZIHER, Muhammedanische Studien, Thl. II, S. 331 erwähnte Vorstellung von Hussein ist wohl die dort registrierte angebliche Analogie in der Vorstellung von Adonis in Wirklichkeit nicht nachzuweisen.

[3] Vgl. EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2², S. 649.

[4] S. unten 1. Teil, III, 2 und V.

[5] IDELER, Handb. der Chronologie, Bd. I, S. 433 f.

[6] Ebend. S. 440.

ursprüngliche Stelle des Adonisfestes ist also daraus nichts zu entnehmen.

Nur für Athen könnte man nach den Angaben des Aristophanes vielleicht an ein Adonisfest im Frühjahr denken. Nach eben dieser Darstellung wäre es der Tod des Adonis gewesen, den man im Frühjahr gefeiert hätte. Es läge hier dann Übereinstimmung vor mit dem Datum, das sich aus dem Bericht Lucian's über die Jahreszeit des Todes des Adonis vielleicht gewinnen läßt[1]. Diese Folgerung aus der von Lucian berichteten Naturerscheinung fanden wir indessen ebenso unsicher als die Annahme eines Frühlingsfestes in Athen. Die Richtigkeit der letztern Annahme vorausgesetzt, wäre es doch denkbar, daß die Griechen durch irgendwelche Umdeutung der Beziehung des Festes aus dem Sommerfest ein Frühlingsfest gemacht hätten. Wenn wir richtig geurteilt haben, liegt aber keinerlei Veranlassung vor, die athenischen Adonien in einer andern Jahreszeit anzusetzen als im Hochsommer, auf den alle andern Nachrichten über das Fest verweisen.

Bei der Darstellung des Adonismythos wird nochmals auf die Festzeit zurückzukommen sein[2]. Es wird sich uns dann ergeben, daß jedenfalls allein ein Fest im Hochsommer der Bedeutung des Todes des Adonis entsprach. Ein Frühjahrsfest für diesen Gott müßte ursprünglich eine andere Beziehung gehabt haben als auf seinen Tod.

2. Die Auferstehungsfeier für Adonis.

In der Beschreibung des antiochenischen „Adonis"-Festes bei Ammianus Marcellinus[3] fanden wir keine Erwähnung eines auf die Klage folgenden Freudenfestes. Es wäre zu erwarten, daß Ammianus es genannt hätte, wenn es zu Antiochia gefeiert wurde, da dadurch der traurige Eindruck der den Einzug Julian's begleitenden Umstände gemildert worden wäre. Es läßt sich in der Tat bezweifeln[4], daß die Auferstehungsfeier im syro-phönizischen Adonisdienst alt war, wie sie im Tammuzdienste vielleicht ganz gefehlt hat[5]. Wir fanden es allerdings nicht wahrscheinlich, daß der antiochenische „Adonis" des Ammianus der Adonis von Byblos ist, und glaubten darin die griechisch-römische Bezeichnung für den babylonisch-syrischen Tammuz zu erkennen. Aber auch Theodor Bar Koni, der doch mit seinem „Tammuz" den Adonis von Byblos meint, redet nur von einer Klage um ihn, nicht von einer Wiederbelebung[6].

---

[1] S. oben S. 125. [2] S. unten 1. Teil, IV, 5. [3] S. oben S. 123.

[4] Mit LAGRANGE, Religions sémitiques[2], S. 303f.

[5] Bis jetzt ist ein Auferstehungsfest oder überhaupt ein Freudenfest im Tammuzkult nicht nachgewiesen, vgl. ZIMMERN, Gott Tamûz, S. 732, Anmkg. 1.

[6] S. oben S. 75.

Lucian erwähnt das Aufleben des Gottes nur in einem Satze, der die fortgehende Schilderung des Trauerritus von Byblos unterbricht[1]. In den uns bekannten griechischen Riten des Adoniskultus kommt allein die Trauer zur Geltung, und durch die Beschreibung des Adonisfestes zu Athen bei Plutarch[2] scheint, ebenso wie für Antiochia nach den Angaben des Ammianus, ein auf die Trauer folgendes Freudenfest ausgeschlossen zu sein[3].

Dagegen ist dem Origenes eine Auferstehungsfeier für Adonis oder Tammuz, die ihm identisch sind, bekannt (Selecta in Ezechielem, Migne, SG. 13, Sp. 800): δοκοῦϲι γὰρ κατ' ἐνιαυτὸν τελετάϲ τιναϲ ποιεῖν, πρῶτον μὲν ὅτι θρηνοῦϲιν αὐτὸν ὡϲ τεθνηκότα· δεύτερον δὲ ὅτι χαίρουϲιν ἐπ' αὐτῷ ὡϲ ἀπὸ νεκρῶν ἀναϲτάντι. Für welchen Kultusort Origenes diese Auferstehungsfeier annahm, gibt er nicht an. Da sie sich im babylonischen Tammuzdienste nicht nachweisen läßt, gehört sie wohl dem phönizischen Adonisdienst an. Auch bei Hieronymus (zu Ez. 8, 13f.) fanden wir[4] Bekanntschaft mit einer Freudenfeier, die das „revixisse" des Tammuz oder wahrscheinlicher des Adonis betraf. Er scheint damit einen Brauch zu schildern, der auf phönizischem oder syrischem Boden geübt wurde.

Cyrillus von Alexandria redet in seiner ausführlichen Besprechung der Adonisfeiern zu Alexandria und Byblos (zu Jes. 18, 1f., Migne, SG. 70, Sp. 440f.) von Einstellung der Klagen bei den Weibern von Byblos nach Eingang der Botschaft, daß der Gott wiedergefunden sei, und von

---

[1] S. oben S. 73. [2] S. oben S. 126.

[3] Es läßt sich freilich mit GREVE, De Adonide, S. 43 etwa urteilen, daß es für Plutarch (und ebenso für Ammianus) nur auf das Zusammenfallen der Trauerfeier mit einem bestimmten Ereignis ankam und daß dabei das nach einigen Tagen folgende Freudenfest der Auferstehung nicht in Betracht gekommen sei. Aber es ist doch kaum zufällig, daß überall, wo von der Adonisfeier auf griechischem Boden die Rede ist, ein Auferstehungsfest nicht erwähnt oder auch nur angedeutet wird. Philodemos (GOMPERZ, Herkulanische Studien II, 1866, S. 16, 14) berichtet von dem Adonisdienst als charakteristisch nur den Tod des Adonis und die Klage um ihn: τὸν δὲ Ἄδω(νιν οἱ) πλεῖϲτοι τελευ(τῶν)τα ποιοῦϲι, αἱ δ(ὲ ϲε)βόμεναι πόλειϲ (καὶ?) πενθοῦϲιν καθ' (ἕκαϲ)τον ἐνιαυτόν. Ebenso nur die Klage in dem anonymen christlichen Gedicht bei BUECHELER und RIESE, Anthologia Latina, I, 1², n. 4, 19: „Plangitur in templis iuvenis formonsus Adonis". Das Fehlen einer Auferstehungsfeier könnte aber auf einer Modifikation des Kultus bei den Griechen beruhen, weil den Griechen die Anschauung von einem immer wieder sterbenden und neu auflebenden Gott unverständlich geblieben sein wird. Der sterbende Adonis ist ihnen kaum als ein Gott erschienen. Ein Heros wird bei ihnen zum Gott erhoben durch die Verleihung der Unsterblichkeit und wird dann mit einem Kultus bedacht. Adonis bleibt sterblich; darum gilt ihm nur eine Trauerfeier, die kein Kultus ist.

[4] Oben S. 121.

Freudenbezeigungen, die zu Alexandria bis auf seine Zeit stattgefunden hätten nach dem Vorbild der Freudenfeier der Aphrodite bei der Rückkehr des Adonis. Procopius von Gaza (zu Jes. c. 18, Migne, SG. 87, 2, Sp. 2140) wiederholt diesen Bericht nicht ohne Andeutung eines Zweifels an der Richtigkeit der letzten Angabe. Dagegen hat Theokrit in seiner eingehenden Beschreibung des Adonisfestes zu Alexandria (Idyll. 15) von einer Auferstehungsfeier überhaupt nichts. Auch nicht ganz richtig hat man gesagt, daß bei ihm ein Freudenfest der Klagefeier voraufgehe. Nicht ein Freudenfest schildert er, sondern die bildliche Darstellung der Schönheit des Adonis, wie er auf dem Bette liegt zur Vereinigung mit der Aphrodite. Was aber die Feiernden mit dem Gottesbilde vornehmen, besteht in der Wiederaufhebung dieser jetzt zu Ende gegangenen jährlichen Vereinigung, in dem Trauerzuge der Frauen Alexandriens, der eben jenes Bild als das eines Gestorbenen an das Meer geleitet. Nur die ausdrücklich ausgesprochene Hoffnung seiner Wiederkehr vertritt hier die Stelle des anderwärts bezeugten Freudenfestes.

Da Lucian und Cyrillus den Adonis von Byblos mit Osiris in Verbindung bringen[1], liegt die Annahme nahe, daß die Feier des Wiederauflebens des Gottes aus dem Osirisdienst in den des Adonis herübergenommen wurde und daß noch zu Theokrit's Zeit ein Freudenfest im Adonisdienste nicht bestand. Aber doch ist der Glaube an die Auferstehung eines Naturgottes den Nordsemiten nicht fremd: er scheint sich zu finden in der Vorstellung von dem babylonischen Marduk und ist ausdrücklich bezeugt für die phönizischen Götter Melkart und Esmun, für letztern allerdings nur bei dem späten Damascius[2]. Für Melkart mag man an der Korrektheit der Angabe des Menander bei Josephus, daß das Auferstehungsfest des tyrischen Herakles, d. i. Melkart, im Monat Peritios bis auf König Hiram zurückgehe (Antiq. VIII, 5, 3, ed. Niese § 146[3]), zweifeln; aber die ἔγερσις des Gottes, von der er redet, auf die „Aufrichtung" des Tempels zu beziehen[4], ist doch nicht wohl zulässig, namentlich da davon nicht gesagt werden konnte, daß Hiram sie πρῶτος, sondern nur daß er sie überhaupt bewerkstelligt habe. Auch in dem wenigstens der Idee nach mit dem Adoniskult verwandten phrygischen Attisdienste gab es ein Auferstehungsfest. Von diesem Kultus, nicht von dem des kurz vorher besprochenen Adonis, sagt Macrobius (Saturn. I, 21, 10): „simulationeque luctus peracta celebratur laetitiae exordium". Es muß hier dahingestellt bleiben, ob an diesem Punkt oder noch sonst im Attiskult ein geschichtlicher Zusammenhang mit dem Adonisdienste vorliegt. Er ist nicht unwahrscheinlich, läßt sich aber doch

[1] Das Nähere unten 1. Teil, V. [2] S. unten 2. Teil, V, 7.

[3] Vgl. Artikel „Baal" PRE.3, Bd. II, S. 332, 9ff.

[4] So LAGRANGE, Religions sémitiques, S. 311, Anmkg. 1.

nicht aus sichern Indizien nachweisen. Wir werden darauf noch zurückzukommen haben[1].

Im Grunde setzt schon das jährliche Trauerfest den Gedanken des Wiederauflebens des Gottes voraus. Dies Fest ist offenbar nicht oder doch nicht nur als ein Erinnerungsfest gemeint, sondern seine lauten Klagen, die das Sterben des Adonis wie etwas von den Klagenden im Augenblick erlebtes behandeln, beziehen sich auf das, was dem Gott in jedem Jahre wirklich widerfährt. Dann muß er auch in jedem Jahre wieder auflebend gedacht worden sein. Es ist also zuletzt nur das die Frage, ob das Wiederaufleben von Anfang an in besondern festlichen Gebräuchen zur Darstellung kam. Schon in der jährlichen Trauerfeier wird die darin vorausgesetzte Auferstehung mitgefeiert. Wir werden weiterhin im Alten Testament Aussagen begegnen, die vielleicht darauf verweisen, daß es eine Feier der Auferstehung des Adonis schon seit der Zeit der alttestamentlichen Propheten gab oder doch daß ihnen die Anschauung von einem Wiederaufleben des Gottes bekannt war[2]. Deshalb müßte, falls ägyptischer Einfluß auf den Gedanken der Wiederbelebung des Adonis oder auf ihre Feier vorliegen sollte, dieser Einfluß wohl schon in sehr alter Zeit ausgeübt worden sein, was durchaus nicht undenkbar wäre[3]. Wenn die Schrift „De Syria dea" von einem speziellen Auferstehungsfeste nicht deutlich redet, so ist doch gerade ihr Referat über den Glauben zu Byblos, daß der Gott am andern Tage lebe, und über den Ritus: ἐς τὸν ἠέρα πέμπουσι (§ 6) so charakteristisch, daß es fraglos wirklich bestehendem Glauben und Ritus entspricht. Worin dieser Ritus bestand, läßt sich leider aus den mehrdeutigen Worten nicht entnehmen. Nur soviel geht doch wohl aus dem Ausdruck πέμπουσι hervor, daß Adonis irgendwie in sinnfälliger Darstellung aus der Unterwelt ans Tageslicht geleitet wird. Man kann dabei denken an eine Vornahme mit einem Gottesbilde, was wohl das wahrscheinlichste ist, oder an eine von menschlichen Personen aufgeführte Vergegenwärtigung des dem Gott einmal Widerfahrenen und immer aufs neue Widerfahrenden. Diese Darstellung scheint, da sie nur so kurz zur Erwähnung kommt, den einfachern und stillern Abschluß des mit komplizierten und geräuschvollen Bräuchen gefeierten eigentlichen Festes der Trauer gebildet zu haben. Charakteristisch ist jedenfalls in diesen Feiern, daß die Verehrung der Lebensmacht, als welche der Gott erscheint, weniger hervortritt in der Freude über das von ihm wiedergewonnene Leben als in der Heftigkeit der Trauer um das verlorene.

Nach der Darstellung Lucian's fand die Auferstehungsfeier einen

---

[1] S. unten 3. Teil, II. [2] S. unten 4. Teil, II, 5.

[3] Über die Wechselbeziehungen zwischen Adonis- und Osiriskult s. unten 1. Teil, V.

Tag oder auch einige Tage später statt als der Beginn der Trauerfeier[1]. Das ganze Fest wurde, wie sich uns als das wahrscheinlichste ergab, im Hochsommer gefeiert. Diese Jahreszeit paßte nur für die Todesfeier; die Auferstehungsfeier gehörte korrekt, wie wir weiterhin sehen werden, in das Frühjahr. Auf jeden Fall hat in der Feier eine Zusammenschiebung des im Mythos zeitlich Getrennten stattgefunden. Dem Glauben, daß der Gott nicht im Tode bleibe, gab man sogleich nach der Todesfeier in einer — wenn das Fest wirklich in die Jahreszeit Juni-Juli fiel — antizipierenden Darstellung Ausdruck. Wollte man das ganze Fest in das Frühjahr verlegen, so hätte man umgekehrt an eine Antizipation des Todes oder auch an eine nachträgliche Vergegenwärtigung des vorangegangenen Todes zu denken. Wahrscheinlicher ist auch aus diesen Erwägungen für die Zeit des Festes der Hochsommer. Bei dem Gedenken an den Tod des Gottes fühlte man zur Beruhigung das Bedürfnis nach dem Ausdruck der Gewißheit, daß er aus dem Tode wiederkehren werde. Bei der Feier seines Neuerstehns in der Frühlingszeit hätte man sich kaum veranlaßt gefühlt, zur Geltung zu bringen, daß er bald wieder sterben werde oder daß die Auferstehung seinen Tod zur Voraussetzung habe. Aus dem allen ergibt sich, daß das von Lucian geschilderte Fest auf den Todestag des Gottes fiel, und so erklärt sich, daß die Auferstehungsfeier, die nur der Hoffnung Ausdruck gab, eine weniger hervortretende Stelle einnahm und an andern Orten anscheinend ganz gefehlt hat.

---

[1] S. darüber unten 4. Teil, II, 1.

IV. Der Adonismythos.

1. Adonisklage und Adonisgärten.

In dem alljährlich gefeierten Sterben und Wiederaufleben des Adonis kommt offenbar ein sich mit jedem Jahr erneuendes Vergehn und Wiederaufleben in der Natur zum Ausdruck. Die Erinnerung an einen Heros würde entweder seines Todes Gedächtnis feiern oder seinen Eingang zu einem neuen Dasein, aber nicht beides nacheinander, da in diesem Falle durch das neue Leben das vorangegangene Todesschicksal ein für alle Male überwunden wäre. Eine stetige Wiederkehr beider Akte ist nur auf dem Gebiet der Natur zu beobachten. Wenn also die Auferstehungsfeier des Adonis alt sein sollte, was wir allerdings unsicher fanden, so haben wir es hier in dem uns geschichtlich bekannten Kultus zweifellos mit einem Naturgott zu tun. Aber auch von der Auferstehungsfeier abgesehen, kann an der Bedeutung eines Naturgottes für Adonis so wenig gezweifelt werden als für Tammuz[1]. Zunächst schon deshalb nicht, weil, wie wir glaubten urteilen zu müssen, das Klagefest einen derartigen Charakter hat, daß es als ein bloßes Erinnerungsfest sich nicht begreifen läßt. Es bezieht sich offenbar auf einen mit jedem Jahresfeste zusammenfallend gedachten Vorgang, also auf ein jährliches Sterben, das sich nur als in der Natur stattfindend denken läßt[2].

Sicher ist, daß die Griechen mit ihrem Brauche der Adonisgärten an die Vergänglichkeit der Vegetation erinnern wollten[3]. Es wird allerdings nicht überall das Verwelken sondern vielfach nur das rasche Aufsprossen der Adonisgärten erwähnt; aber jenes ist der notwendige Erfolg des Besäens von Scherben. Ausdrücklich macht das Verwelken z. B. geltend Kaiser Julian (Conviv., ed. Spanh. 329 D, ed. Hertlein S. 423): χλοήσαντα δὲ

---

[1] S. oben S. 100ff.

[2] Über eine andere Erklärung des Trauerritus aus Voraussetzungen für vorgeschichtliche Verhältnisse s. unten 1. Teil, IV, 6.

[3] Vgl. oben S. 88f.

ταῦτα πρὸς ὀλίγον αὐτίκα ἀπομαραίνεται[1]. Ohne den Gedanken an das Verwelken wäre die Klage unverständlich, die, wie es scheint, bei den Griechen mit der Bepflanzung der Adonisgärten zusammenfiel[2]. Die Anlage dieser „Gärten“ war keinenfalls ein erst bei den Griechen aufgekommener Brauch. Er scheint nach der Aussage Jesaja's (c. 17, 10f.) im 8. vorchristlichen Jahrhundert in Kanaan bestanden zu haben[3]. In später Zeit werden die κῆποι des Adonis als „assyrische“, d. h. syrische, Sitte erwähnt bei Philostratos (3. Jahrh. n. Chr., Vit. Apollon. VII, 32: κήπους, οὓς Ἀδώνιδι Ἀσσύριοι ποιοῦνται)[4]. Die Beobachtung des raschen Verwelkens der „Blume des Feldes“, des „Grases“ oder der Blätter ist den Westsemiten geläufig, im Alten Testament als ein Bild des schnell vergehenden Menschenlebens verwertet (Jes. 37, 27; 40, 6f.; 64, 5. Ps. 90, 5f.; 103, 15. Hio. 14, 1f.). Die Beziehung des Adonis auf das Absterben der Vegetation ist zweifellos sehr alt, denn die Griechen werden diese Beziehung, da sie nur sie von Anfang an gekannt zu haben scheinen, von den Phöniziern überkommen haben.

Was die vereinzelt und erst spät bezeugte Sitte bedeutet, die Adonisgärten ins Wasser zu werfen, ist mir nicht zweifellos. Es ist dabei vom Meere die Rede (so Eustathius zu Odyssee Λ, 590, ed. Rom. S. 1701[5]) oder von Quellen (so Zenobius, Centur. I, 49, Corp. Paroemiograph. Gr. ed. Leutsch u. Schneidewin I, S. 19)[6]. Das Werfen ins Meer könnte man als eine Darstellung der Vernichtung ansehen, sodaß dieser Ritus nur ein anderer Ausdruck für die Vergänglichkeit wäre, die man im Welken der Adonisgärten erkannte (so faßt die Sitte Eustathius auf als

---

[1] Vgl. Plutarch, Sera num. vind. 17, 560C. Weitere Belege für diese Auffassung bei ENGEL, Kypros, Bd. II, S. 549, Anmkg. 26; S. 550f., Anmkg. 30.

[2] S. oben S. 126f. [3] S. oben S. 87ff.

[4] Ich glaube eine vollständige Wiedergabe der zahlreichen Aussagen über die Adonisgärten unterlassen zu sollen. Sie finden sich gesammelt in den oben S. 88, Anmkg. 1 genannten Schriften und bieten in ihren Variationen keinen Beitrag zum Verständnis des Adonis. LANGDON, Sumerian and Babylonian psalms, S. 301, Anmkg. 10 findet eine Hinweisung auf „Adonisgärten“ in der Bezeichnung des Tammuz in einem der Hymnen als „a tamarisk which in the garden has no water to drink“; aber diese Tamariske ist deutlich nicht gedacht als ein Steckling, wie er in den Kästchen oder Scherben der Adonisgärten Platz hatte, sondern als ein im Boden wurzelnder Baum; vgl. noch die Fortsetzung in dem Hymnus: „eine Weide..., deren Wurzeln ausgerissen sind“ (oben S. 100).

[5] Wörtlich aus Eustathius entnommen ist die Darstellung in der Fälschung der der Eudocia Macrembolitissa zugeschriebenen Schrift Violarium in dem Abschnitt Περὶ Ἀδώνιδος κήπων (ed. Flach S. 42f.), auf deren übrige Aussagen über Adonis ich nicht weiter verweise, da sie nichts bieten, was uns nicht in echten Quellen noch erhalten wäre.

[6] Vgl. das oben S. 131 aus Raschi berichtete Werfen in die Flüsse.

ὁμοιότης des Todes des Adonis). Aber das paßt kaum auf das Werfen in die Quellen. Diese erscheinen überall, ganz besonders im semitischen Altertum, als Zeichen der Lebenskraft in der Erdwelt. Deshalb kann das Werfen in die Quellen nicht wohl angesehen werden als eine bloße Beseitigung. Noch weniger kann es gelten als eine Entsendung in die Unterwelt, aus der die Quelle hervorkommt[1], da die Quelle die Gärtchen nicht in die Unterwelt versinken läßt, sondern sie entweder in sich bewahrt oder auch als Bach sie weiter führt. Ich bin nicht abgeneigt, mit andern[2] in jenem Brauch ein Zaubermittel zu erkennen, wodurch ein Einfluß ausgeübt werden sollte auf das Gedeihen der Vegetation. Der Adonisgarten, das Abbild des Vegetationsgottes, wird der Quelle als der Spenderin des Pflanzenwachstums übergeben, wie es scheint als ein Mittel, sie reichlich fließen zu machen oder ihr die Kraft der Befruchtung mitzuteilen[3]. Aber allerdings paßt diese Erklärung nicht auf das Werfen ins Meer, da das Meer den Semiten als das unfruchtbare Element gilt. Der Brauch, die Adonisgärten ins Meer zu werfen, hängt zweifellos zusammen mit einer Sitte des alexandrinischen Adonisfestes, das Adonisbild dem Meere zu übergeben[4]. Auch hier kann kaum die Vernichtung, das Sterben zum Ausdruck gebracht werden; denn das Bild, das ins Wasser geworfen wurde, hatte schon vorher den toten Adonis dargestellt. Aber dann ist nicht einzusehen, was das Werfen ins Meer überhaupt bezweckt. Vielleicht ist das Meer hier an die Stelle der Quelle getreten mit Verkennung der Bedeutung des Ritus. Nach der Vereinzelung der Zeugnisse für das Werfen ins Wasser, sei es nun der Quellen oder des Meeres, ist es mindestens zweifelhaft, ob darin altphönizischer Brauch des Adonisdienstes vorliegt oder eine aus einem andern Kultus eingedrungene Übung. Begießen einzelner Bestandteile der Ernte mit Wasser und übergießen oder untertauchen eines bei der Ernte oder ihrer Vorbereitung beteiligten Menschen oder auch einer den Vegetationsgott darstellenden Person

---

[1] Diese Auffassung bringt mir Dr. KÜCHLER in Vorschlag.

[2] MANNHARDT, Wald- und Feldkulte, Bd. II, S. 283. 288 und FRAZER, Golden bough, Bd. II², S. 121; Adonis², S. 194ff. MANNHARDT's (S. 275) Voraussetzung, daß im Tammuzmythos Tammuz von der Istar mit Lebenswasser besprengt werde, ist allerdings unsicher.

[3] Nach MANNHARDT wäre es ein „Regenzauber." In dem Wachsenlassen der Adonisgärten vermag ich nicht, wie FRAZER es will, ebenfalls ein Zaubermittel zu sehen. Hier scheint mir nichts anderes vorzuliegen als Darstellung eines Naturvorgangs, während mit dem Werfen ins Wasser, das die Nachbildung eines Naturvorgangs nicht sein kann, irgend etwas Neues hergestellt wird. Von der andern Seite wird an den Adonisgärten als die Hauptsache angesehen das schnelle Aufwachsen des darin Gesäten; s. darüber unten 1. Teil, IV, 3.

[4] S. unten 1. Teil, V.

kommt in volkstümlichen Bräuchen vieler Länder vor[1]. Vielleicht auch bezieht sich jener Zug im alexandrinischen Adonisdienste nicht auf Ernte oder Pflanzenwachstum. Möglicherweise stammt er aus dem Osiriskult[2] und wurde von dort aus auf Adonis und auf die Adonisgärten übertragen. Er hatte dann mit dem Werfen in die Quellen der Herkunft und Bedeutung nach nichts zu tun und bezog sich wohl ursprünglich auf die Vereinigung des als Nil gedachten Osiris mit dem Meere. Auf die ursprüngliche Bedeutung der Adonisgärten wird man jedenfalls aus den verschiedenen Bräuchen, die sich auf das Wasser beziehen, keine Schlußfolgerungen ziehen dürfen[3].

Die ursprüngliche Bedeutung der Adonisgärten kann schon nach ihrer Beschaffenheit nicht zweifelhaft sein. Die Hinweisung auf das rasche Vergehn der Vegetation läßt sich von ihnen nicht abtrennen. Die Klage um Adonis als einen Gestorbenen wird im Hochsommer angestellt; auch die Adonisgärten bepflanzte man in Athen in derselben Jahreszeit[4]. Aus der Zusammenfassung der Bräuche und der Zeit ergibt sich unverkennbar, daß Adonis die Frühlingsvegetation bedeutet, die im Orient unter den Strahlen der Sommersonne vergehn muß. Johannes Lydus ist also im Rechte, der, wie schon erwähnt wurde[5], den Adonis dem vom Sommer getöteten Frühling vergleicht. Daß er ihn speziell den „Mai" nennt, ist allerdings okzidentalisch gedacht; für Phönizien wäre eher an Februar und März als die Frühlingsmonate zu denken.

---

[1] Belege bei MANNHARDT, Wald- und Feldkulte, Bd. I, S. 197. 207. 214ff. 355ff.; Bd. II, S. 265; FRAZER, Golden bough, Bd. II², S. 121ff. Noch mehr entspricht dem Brauche, die Adonisgärten ins Wasser zu werfen, die russische Sitte, eine mit Kleidern oder Schmuck behängte Birke, die in der Pfingstwoche gehauen wird, am Trinitatissonntag in fließendes Wasser zu werfen und ebenso Kränze und Laubgewinde hinterher, s. MANNHARDT a. a. O., Bd. I, S. 157ff. In vielen Gegenden verschiedener europäischer Länder werden die Träger des Maibaumes mit Wasser begossen, s. ebend. S. 162.

[2] S. unten 1. Teil, V. Daß, wie LANGDON, Sumerian and Babylonian psalms, S. 327 annimmt, im Tammuzkult das Versenken eines Kästchens mit dem darin eingeschlossenen Gott in einen Fluß vorkam, wird von ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 727, Anmkg. 2 bezweifelt.

[3] ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 214f. bringt mit dem Brauche des Untertauchens in Wasser bei der Ernte in Zusammenhang die Aussage über Tammuz in einem der Tammuzlieder (S. 208, B Schluß): „als großer im Getreide taucht er unter und liegt (darin)"; aber, wie mir scheint, ist hier von einer Wasserprozedur nicht die Rede, sondern vom Untersinken im wogenden Getreidefelde (vgl. oben S. 114f.). Über das versinkende Schiff des Tammuz der Tammuzlieder, worin man etwa eine Parallele erkennen könnte zu dem Werfen der Adonisgärten ins Wasser s. unten 3. Teil, II.

[4] S. oben S. 123. 126. [5] Oben S. 129.

2. Der Eber des Adonismythos.

Aus einem Zuge des von den Griechen und Lateinern erzählten Mythos, wonach Adonis durch einen Eber seinen Tod findet, scheint sich noch deutlicher zu ergeben, daß er die Frühlingsvegetation repräsentiert. Indessen ist die ursprüngliche Zugehörigkeit dieses Zuges zum Adonismythos mindestens nicht zweifellos.

Den Eber als die Todesursache des Adonis kennen wir für den Mythos des zu Byblos und im Libanon verehrten Adonis allein aus Lucian (Syr. dea 6), der nur sagt, daß sich die bekannte Geschichte mit dem Eber dort ereignet haben solle[1]. Aus dem Eber, der den Adonis tötet, ist bei Pseudo-Melito die Erzählung entstanden, daß Tammuz, d. i. Adonis, auf dem Libanon von Hephästos getötet wurde, als er Jagd auf Wildschweine machte[2]. Daß der Eber im Adonismythos der Griechen aus der Fremde stammt, würde sich deutlich ergeben, wenn wirklich den Adonisverehrern mit Rücksicht auf jenen Mythos das Schwein als unrein galt, eine Anschauung, die ganz und gar ungriechisch ist. Ich weiß aber die Kombination der Unreinheit des Schweines mit dem Tode des Adonis nur zu belegen aus einer Erzählung bei Sophronius (SS. Cyri et Joannis miracula, Migne, SG. 87, 3, Sp. 3624), wo von einer Damascenerin Julia gesagt wird: πρὸς πλάνην Ἑλληνικὴν ἀποκλίνουσαν, καὶ ταύτῃ διὰ τὸν Ἀδώνιδος θάνατον τὰ κρέα παραιτεῖσθαι τὰ ὕεια. Es wäre möglich, daß hier Scheu vor dem Schweinefleisch, die bei den Syrern allgemein bestanden haben kann, nur von dem christlichen Autor aus dem Adonisdienst erklärt wird[3].

Belege für den Eber als Todesursache des Adonis ohne bestimmte Hinweisung auf eine phönizische oder syrische Vorstellung finden sich in großer Menge, aber auch sie erst verhältnismäßig spät. Die Bibliotheca Apollodor's (l. III, 14, 4) hat für die Erwähnung des Ebers des Adonis den Panyasis, aus dem sie sonst den Adonismythos schöpft, nicht zum Gewährsmann[4]. Das älteste Zeugnis ist etwa das des Nikan-

---

[1] Aus der Angabe des Macrobius (Saturn. I, 21, 4), die den Eber ausdrücklich als die Todesursache des Adonis nennt, ist nicht zu ersehen, daß er diese Erzählung gerade in der Tradition von Byblos vorgefunden hat. Er hat dies allerdings gewiß ebensogut getan wie Lucian.

[2] S. oben S. 74.

[3] Die Angabe bezieht sich auf die Erzählung, daß die Heiligen der Julia verordnen, ihr krankes Söhnchen mit Schweinefett einzureiben, wobei der Gebrauch des unreinen Mittels als ein Zauber zu beurteilen ist nach der Darstellung von Weinreich, Antike Heilungswunder (Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten, begründ. von A. Dieterich, Bd. VIII, Heft 1, 1909), S. 115.

[4] S. weiter unten.

dros (um 150 v. Chr.) bei Athenäus (l. II, 80, 69). Zunächst darauf wird das des Bion (ed. Wilamow. Idyll. 1, 7f.) folgen, der zwar nicht ausdrücklich den Eber nennt, aber offenbar an ihn denkt, indem er von dem durch einen „Zahn" verwundeten (ὀδόντι τυπείς) Adonis redet[1]. Aber schon der Dramatiker Dionysios um 400 v. Chr. bezeichnete nach Athenäus den Adonis als σύαγρος[2]. Von der Schweinejagd hat er doch wohl nur berichtet, um den Tod durch den Eber einzuleiten. Bei spätern findet sich nicht selten die Geschichte von dem Eber in der Form erzählt, daß Ares die Gestalt eines Ebers angenommen und den Adonis getötet habe. Ausdrücklich bietet diese Form vielleicht zuerst Firmicus Maternus um 346 n. Chr. (c. IX, 1, ed. Ziegler S. 25)[3]. Sie ist aber älter;

---

[1] An weitern Belegen für den Eber kann ich noch angeben: Lykophron v. 833 (vgl. oben S. 72); Properz ed. Müller l. III, 13, 54; Ovid, Metam. 10, 715f.; Hyginus, Fab. 248, ed. M. Schmidt S. 138; Valerius Probus zu Virgil's Bucol. 10, 18, ed. Keil S. 25; Cornutus, Theolog. Graec. compend. 28, ed. Lang S. 54f.; Plutarch, Quaest. convival. l. IV, quaest. V, 3, 671 B; Apologie des Aristides ed. Harris ⲁ, 23, Übers. S. 44, griech. Text aus „Barlaam und Josaphat" S. 107; Theophilus, Ad Autolyc. I, 9, ed. Otto, Corp. apologetarum VIII, S. 30: τιτρωσκόμενον ὑπὸ συός; Lactantius, Div. institut. I, 17, Corp. scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 19, S. 65: „etiamtum puer ab apro ictus occisus est"; Augustin, De civitate dei 6, 7, 3, Migne, SL. 41, Sp. 185: „Adonis aprino dente exstinctus"; Lactantius Placidus, Narrationes fabularum, ed. Muncker l. X, fab. 12 (aus Ovid); Idyll. Εἰς νεκρὸν Ἄδωνιν unter dem Namen des Theokrit, bei BERGK, Anthologia lyrica[2] (1868), S. 508ff. n. IV, v. 1ff. (= Wilamowitz, Bucol. Gr., Append. XI, S. 126f.); „fragmenta adespota" bei BERGK a. a. O., S. 545 n. 79 (3. Aufl. 1883 S. 372 n. 79 A); ein Distichon unter dem Namen des Avitus, BUECHELER und RIESE, Anthologia Latina, I, 1[2] n. 68; Scholion zu Ilias T, 197 B, ed. Dindorf Bd. IV; Scholion zu Aristophanes, Acharn. v. 793; Eustathius zu Ilias X, 499, ed. Rom. S. 1283; ein später anonymer Mythograph in: Scriptores rerum mythicarum Latini tres, ed. Bode, Mythogr. III, 11, 17, S. 238f.: „ab apro interfectum solem, qui per Adonem designatur"; Theodor Bar Koni, s. oben S. 75; Bar Bahlul, s. oben S. 76. Hierher gehört auch Ammianus Marcellinus ed. Gardth. l. XXII, 9, 15, obwohl wir oben S. 86. 124f. vermutet haben, daß der „Adonis" zu Antiochia, von dem er redet, der aramäisch-babylonische Tammuz ist; da aber Ammianus ihn mit dem den Okzidentalen bekannten Adonis identifiziert, überträgt er auf ihn den phönizisch-griechischen Mythos des Adonis. Aus der Tötung des Adonis durch den Eber ist später die Darstellung entstanden, daß ein Eber den Baum, in den die Mutter des Adonis, Myrrha, verwandelt war, spaltete und dadurch die Geburt des Adonis aus dem Baume veranlaßte, so bei Servius zu Virgil's Bucol. 10, 18. Plutarch (Sertorius 1, 568), der zwei Attis unterscheidet, die beide von einem Eber umgebracht werden, einen arkadischen und einen syrischen, meint mit dem syrischen ohne Zweifel den Adonis (vgl. oben S. 84).

[2] S. oben S. 79.

[3] Ebenso Nonnus, Dionys. 41, 209f., vgl. 29, 135ff.; Cyrillus von Alexandria zu Jes. 18, 1f., Migne, SG. 70, Sp. 440 und in der Wiedergabe seiner Aussagen Procopius

denn nur eine Variation davon wird sein die Erzählung des Ptolemaios Chennos (Hephaistion) unter Nero bis Nerva (bei Photius, Bibliotheca, Cod. 190, S. 243 H., Migne, SG. 103, Sp. 609), daß Apollon sich in einen Eber verwandelt und den Adonis getötet habe. Hier liegt nicht etwa eine ursprünglichere Form vor; denn die Kombination des Ebers mit Ares werden wir weiterhin ausreichend motiviert finden, während die mit Apollon es in keiner Weise ist[1].

Zur Beurteilung der Rolle, die der Eber im Adonismythos spielt, ist es notwendig, in weiterm Umfang auf die Bedeutsamkeit des Ebers und überhaupt des Schweines in den westsemitischen Religionen und darüber hinaus im vordern Orient einzugehn.

Auf eine mythologische Bedeutung des Ebers bei den Phöniziern verweist wohl ein aus Phönizien stammender Skarabäus mit der Darstellung eines geflügelten Ebers[2]. Daß dieser zusammenhängt mit dem Eber, der den Adonis auf der Jagd tötet, machen allerdings die Flügel wenig wahrscheinlich. Sie deuten vielleicht auf eine Vorstellung von Heiligkeit des Schweines, die etwa als altphönizisch bezeugt sein könnte in dem schon oben aus Johannes Lydus berichteten Brauche auf Cypern, an einem Aphroditefeste wilde Schweine zu opfern. Mit dem Adonisdienste steht dies Opfer schwerlich in Zusammenhang, da seine Jahreszeit nicht paßt zu dem, was sonst von den Adonisfesten bekannt ist. Freilich bringt Johannes Lydus das Schweineopfer mit dem Mythos vom Tode des Adonis in Verbindung; das scheint aber seine eigene Kombination zu sein[3]. Auf einer Felsskulptur zu Dschrabta bei Bhadidat östlich von

---

von Gaza zu Jes. c. 18, Migne, SG. 87, 2, Sp. 2137; ebenso auch Johannes Lydus, De mensib. IV, 44 (64), ed. Wuensch S. 116 (vgl. IV, 45 [65], S. 119); Scholion zu Theokrit, Idyll. 3, 47. Servius läßt den Adonis sterben einmal durch den in einen Eber verwandelten Mars (zu Virgil's Bucol. 10, 18) und einmal durch den von Mars gesandten Eber (zu Virgil's Aen. V, 72: „cum ira Martis ab apro esset occisus"). Ein altes Scholion zu Lykophron v. 831 (ed. Scheer II, S. 266) nennt den Eber und Ares nebeneinander: ἀναιρεῖται ὑπὸ cυόc. οἱ δέ φαcιν ὑπὸ Ἄρεωc ἐν τῷ πολέμῳ, und ähnlich berichtet Tzetzes zu Lykophron v. 831 (ed. Scheer a. a. O.), daß Ares entweder in Gestalt eines Schweines oder auf der Eberjagd den Adonis getötet habe. Nur den Ares nennt Aphthonius etwa im 4. Jahrh. n. Chr., Progymnasm. c. 2 (Rhetores Graeci, ed. Walz I, S. 62); ebenso, übereinstimmend mit Scholion zu Ilias E, 385 B, ed. Dindorf Bd. III, Eustathius zu Ilias E, 387, ed. Rom. S. 561 und zu Odyss. Λ, 590, ed. Rom. S. 1701 und Georgius Pachymeres geb. c. 1242, Progymnasm. c. 5 (bei Walz a. a. O., S. 558). Die Freude des „Mavortius" über den Tod des Adonis erwähnt das anonyme Gedicht bei BUECHELER und RIESE, Anthologia Latina, I, 1² n. 4, 19f.

[1] S. über Ptolemaios Chennos: GREVE, De Adonide, S. 17.

[2] MANSELL in der Gazette archéolog., Jahrg. IV, 1878, S. 50ff.; daselbst zwei andere ähnliche Darstellungen eines Ebers sardinischer Herkunft.

[3] Vgl. oben S. 129. Schweineopfer sind auf griechischem Boden nicht ganz

Byblos ist allerdings dargestellt die Hinzuführung einer Sau zu einem Altar, über dem sich das nicht mehr erkennbare Medaillon einer Gottheit befindet[1]. Ohne Frage ist die Sau als Opfertier zu verstehn. Die Zeit der Skulptur vermag ich auch aus der eigenartigen Kleidung der dargestellten Personen nicht zu erkennen. Es ist möglich, daß es sich hier um eine spät von auswärts eingedrungene Sitte handelt. Mit dieser Opferszene auf phönizischem Boden stimmt jedenfalls nicht überein was Porphyrius (De abstin. I, 14, ed. Nauck, ed. 2 S. 97) berichtet, daß wie die Juden so auch die Phönizier sich des Genusses des Schweinefleisches enthielten, daß weder in Cypern[2] noch in Phönizien den Göttern ein Schwein geopfert werde und daß es Schweine in allen diesen Ländern überhaupt nicht gebe. Da Porphyrius aus Tyrus gebürtig war, so wird

---

selten, besonders im Kultus der Demeter und des Dionysos, s. PAUL STENGEL, Quaestiones sacrificales (Bericht über das K. Joachimsthalsche Gymnasium 1878/79), S. 27 ff.: De nonnullis animalibus quae quibusdam deis immolari non licebat (über das Schwein S. 28 f.); derselbe, Die griechischen Kultusaltertümer^2, 1898, S. 108; für Demeter und Kore vgl. DE VISSER, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden 1903, S. 161, Anmkg. 2. Zu erwähnen wäre ferner noch unter anderm bei Hesychius die Ἄρτεμις ἐν Σάμῳ s. v. καπροφάγος, also eine Artemis, der Eber geopfert wurden. Im Aphroditedienste war Übung oder Vermeidung des Schweineopfers schwankend. Ein Scholion zu Aristophanes, Acharn. v. 793 verzeichnet es wie eine Ausnahme, daß viele unter den Griechen der Aphrodite keine Schweine opfern, was aus einer Rücksicht auf die Geschichte des Adonis erklärt wird (nach Acharn. v. 793 scheint das Nichtopfern zu Megara Satzung gewesen zu sein; vgl. dagegen v. 792). Kallimachos bei Strabo l. IX, 5, 17, C. 437 f. (Callimachea ed. Schneider fr. 82^b, Bd. II, S. 238 ff.) erwähnt Schweineopfer im Dienste der Aphrodite Kastnietis, der Göttin des Gebirges Kastnion in Pamphylien, und bei Athenäus l. III, 49, 95 f. (Callimachea fr. 100^h, Bd. II, S. 355) ebensolche Opfer für die Aphrodite in Argos (vgl. für Argos Eustathius zu Ilias Λ, 417, ed. Rom. S. 853). Eustathius zu Dionysius Perieget. v. 852 (Geogr. Graeci minores, ed. C. Müller II, S. 366) berichtet von der Stadt Aspendos in Pamphylien: συῶν θυσίαις ἱλάσκεται Ἀφροδίτη, ὅ ἐστι θεραπεύεται. Andererseits finden wir in einer Inschrift von Lesbos, die älter zu sein scheint als aus römischer Zeit, die Satzung, daß auf dem Altar der Aphrodite, der Peitho und des Hermes kein Eber oder Schwein geopfert werde (CAUER, Delectus inscriptionum Graecarum^2, 1883, S. 280 n. 435), und Pausanias (l. II, 10, 5) berichtet von dem Aphroditeheiligtum zu Sikyon, daß Schweine dort nicht geopfert wurden. Vgl. PRELLER-ROBERT, Griech. Mythologie, Bd. I^4, S. 381, Anmkg. 2. Die Angaben über ein Verbot, der Aphrodite Schweine zu opfern, bei DE VISSER a. a. O., S. 49 sind zu modifizieren. Wohl nur dies, daß für den Aphroditedienst bei Johannes Lydus von wilden Schweinen die Rede ist, kann etwa auf nichtgriechische Sitte hindeuten. Auf eine besondere Wertschätzung des Schweines bei den Cypriern verweist ein Zitat aus Antiphanes bei Athenäus III, 49, 95 f. (Comicorum Atticorum fragm. ed. Kock II, 1, S. 61 n. 126).

[1] RENAN, Mission, Taf. XXXI und dazu S. 238 f.

[2] Vgl. jedoch oben Anmkg. 3 zu S. 144, Schluß.

seine Angabe über die Phönizier für die Verhältnisse zu seiner Zeit kaum ganz unrichtig sein. Möglicherweise gehört hierher die Bestimmung eines Demetrius aus Askalon, der in der kürzlich auf Delos gefundenen Votivinschrift eines Altars für den Zeus Urios, die Astarte Palaistine und die Aphrodite Urania etwa aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert es für οὐ θεμιτόν erklärt, προσάγειν αἴγειον, ὑϊκὸν, βοὸς θηλείας (Comptes rendus AI. 1909, S. 308). Allerdings geht daraus noch nicht hervor, daß das Verbot, etwas vom Schweine darzubringen, speziell dem Kultus der Astarte Palaistine angehört[1]. Immerhin ist diese das Schwein betreffende Satzung bei einem Manne, der aus Palästina stammte, bemerkenswert. In dem Nichtgenießen und Nichtopfern des Fleisches bekundet sich nicht minder als in seiner Opferung die Vorstellung von einer religiösen Bedeutsamkeit des Tieres; bald ehrte man es als heilig, bald scheute man es als irgendwie verderblich. Die bei den Hebräern anscheinend sehr alte Anschauung von dem Schwein als einem unreinen Tiere, dessen Fleisch deshalb zu essen verboten sei, ist vielleicht die Umkehrung einer ursprünglichen Vorstellung von Heiligkeit des Schweines, die entweder einstmals bei den Hebräern selbst bestand oder eher bei einem andern Volke, von welchem sie sie kennen lernten[2].

Bestimmter als bei den Phöniziern ist bei den Aramäern mytho-

[1] CLERMONT-GANNEAU, dem wir die Mitteilung der Inschrift verdanken (Une dédicace à Astarté Palestinienne découverte à Délos, Comptes rendus AI. 1909, S. 307ff.), denkt (S. 315f.) die drei verbotenen Tiere auf die drei Gottheiten verteilt und der Astarte das Verbot des Schweines zufallend.

[2] Wie alt bei den Hebräern die Anschauung von der Unreinheit des Schweines ist, läßt sich nicht genau bestimmen. Für das Alter des Gesetzes von den reinen und unreinen Tieren ist seine Aufnahme im Deuteronomium nicht entscheidend. Im großen Zeremonialgesetz ist es eine von den einzelnen Torot (Lev. 11, 46), die jedenfalls zu den ältesten Bestandteilen dieses Gesetzbuches gehören und m. E. unbedingt als vorezechielisch und wahrscheinlich als sehr alt anzusehen sind. Die Tora von den reinen und unreinen Tieren spiegelt gewiß im allgemeinen die bestehende Volkssitte wider. Aber sie verfährt systematisierend und hat zur Herstellung des Systems wahrscheinlich unter den unreinen Tieren solche rubriziert, die nach älterer Volkssitte nicht dafür galten. Wenn indessen die eben ausgesprochenen Voraussetzungen berechtigt sind, so ist keinenfalls erst im Gegensatz zu einer babylonischen Sitte das Verbot des Schweinefleisches entstanden. — In Gezer hat MACALISTER (Report of the excavation of Gezer, Palestine Exploration Fund, Quarterly statement 1903, S. 321; 1904, S. 113) in dem dort ausgegrabenen Heiligtum Schweineknochen gefunden, die möglicherweise von Opfern herrühren. Daß die Knochen der neolithischen, vorsemitischen Schicht angehören, wie MACALISTER annimmt, scheint mir aus seinen Angaben über die Umgebung, in der sie gefunden wurden, nicht mit Sicherheit hervorzugehn. Jedenfalls aber spricht der Fund dafür, daß es in Palästina eine Periode gab, in der das Schwein nicht als unrein galt. Die Schweineherde dagegen Matth. 8, 30ff. Marc. 5, 11ff. Luc. 8, 32ff. beruht nicht sicher auf altpalästinischem Brauche.

logische und gottesdienstliche Bedeutsamkeit des Ebers, überhaupt des Schweines, zu erkennen. Es hat gewiß eine mythologische Grundlage, daß der dem Monat Tammuz vorausgehende Monat bei den Syrern den Namen *ḥezîrân*, Monat des „Ebers“, trägt. Besonders ist bemerkenswert, daß nach der Schrift „De Syria dea“ (§ 54) zu Hierapolis am Euphrat Schweine weder geopfert noch gegessen wurden, was der Verfasser aus einer Scheu vor dem Tier erklärt (σύας δὲ μούνας ἐναγέας νομίζοντες), nach seiner Angabe andere dagegen aus der Heiligkeit des Tieres ableiteten (ἱροὺς νομίζουσι). Dio Cassius (l. LXXIX, 11) und Herodian (l. V, 6, ed. Mendelss. S. 144) berichten vom Kaiser Heliogabal, daß er sich des Schweinefleisches enthielt, wie Herodian sagt „nach dem Gesetz der Phönizier“; es war aber zweifellos syrischer, zu Emesa geltender Brauch, welchen Heliogabal, der einstmalige Priester des Gottes von Emesa, befolgte. In einer bei Suidas (s. v. Δομνῖνος) aus Damascius berichteten Erzählung von dem Syrer Domninos, wonach Asklepios ihm als Kur das Essen von Schweinefleisch verordnet, wird angegeben, daß dies gegen das Gesetz der Syrer ist[1]. En-Nedim (Chwolson, Ssabier II, S. 42; ed. Flügel S. 326) gibt im Fihrist von einer Sekte der harranischen Ssabier an, daß sie an einem bestimmten Jahrestage den Göttern Schweine opferten und an diesem Tage (sonst also nicht) Schweinefleisch aßen. Irgendwelche aramäische Kultsitte im nachexilischen Palästina wird wohl geschildert in der Angabe eines nachexilischen Propheten (Jes. 66, 3) über Schweineblut als dargebrachte Opfergabe; der Brauch wird von den selben Personen geübt worden sein, an denen gleich darauf (v. 17, ebenso Jes. 65, 4) gerügt wird, daß sie Schweinefleisch essen. — Man sieht, Vorstellungen von einer religiösen Bedeutsamkeit des Tieres haben auch hier die entgegengesetzten Wirkungen gehabt, daß man bald das Tier als heiliges opferte und dann unter Umständen auch aß, bald sich des Fleisches dieses Tieres enthielt. Dieses tat man, entweder weil man das Schwein von Anfang an als ein unreines Tier ansah oder auch deshalb, weil das Tier ursprünglich als ein heiliges und deshalb unberührbares galt[2]. Es ist aber doch deutlich, daß in den uns vorliegenden Zeugnissen sowohl für die Phönizier als für die Aramäer die der alttestamentlichen Auffassung entsprechende Charakterisierung des Schweines als eines unreinen Tieres überwiegt. Indessen, vom Alten Testament abgesehen, sind alle diese Zeugnisse aus später Zeit.

---

[1] Ich verdanke die Stelle WEINREICH, Antike Heilungswunder, S. 113f. Eine Parallele dazu ist die Erzählung bei Sophronius oben S. 142.

[2] Es ist hier vielleicht in der Anwendung auf ein und dasselbe Tier das zu beobachten, was WUNDT, Völkerpsychologie, Bd. II, 2, 1906, S. 245ff. als „entsagenden und genießenden Totemismus“ beurteilt. Die Bezeichnung „Totemismus“ möchte ich damit nicht auf diesen Fall angewendet haben.

Zum Verständnis der Anschauung vom Schweine bei den Westsemiten muß auch die Beurteilung dieses Tieres bei den Ägyptern in Betracht gezogen werden. Von einem gewissen, bis jetzt nicht näher zu bestimmenden Zeitpunkt an finden wir auch bei ihnen die Anschauung von der Unreinheit des Schweines. Nach Herodot (l. II, 47) galt es bei den Ägyptern als ein unreines Tier (μιαρὸν ἥγηνται θηρίον εἶναι), sodaß sie keinerlei Gemeinschaft mit den Schweinehirten hatten, und doch opferten sie der „Selene" und dem „Dionysos" Schweine. Der Unreinheit des Tieres wird auch hier eine bestimmte kultische oder mythologische Bedeutung zugrunde liegen, vielleicht ursprünglich die Anschauung von seiner Heiligkeit, da man daran zweifeln kann, daß die Vorstellung von seiner Unreinheit schon im ältesten Ägypten bestand. Jedenfalls hatten die alten Ägypter Schweineherden. In einem thebanischen Grabe des neuen Reiches ist eine Schweineherde dargestellt[1]. Allerdings geht daraus noch nicht unbedingt hervor, daß man Schweinefleisch aß und opferte. Bei Älian (De nat. anim. X, 16) ist eine Aussage des Eudoxos (4. Jahrh. v. Chr.) erhalten, worin er die ihm bekannte Vermeidung des Schweineopfers aus Schonung des Tieres erklärt, weil man die Schweineherden gebraucht habe zum Einstampfen des ausgesäten Getreides. Aber es ist doch wenig wahrscheinlich, daß die Ägypter sich lediglich zu diesem Zwecke Schweineherden hielten, und so hat vermutlich Eudoxos zweierlei zeitlich oder örtlich getrennte Übungen, das Halten von Schweineherden und das Vermeiden des Schweineopfers und wohl überhaupt des Schweineschlachtens, miteinander kombiniert. Jedenfalls scheint auch nach seinen Angaben die Vorstellung von der Unreinheit des Tieres ein jüngeres Stadium in dessen Beurteilung zu repräsentieren[2]. Sie könnte möglicherweise von auswärts importiert sein.

Da Herodot in jener Angabe mit dem „Dionysos" zweifellos den Osiris meint[3], so läßt sich mit seinem Bericht die Angabe Plutarch's in der Schrift „De Iside et Osiride" (c. 8, 353 F) zusammenstellen, wonach in Ägypten die Priester das Schwein für ein ἀνίερον ζῷον hielten[4], aber jährlich einmal an einem Vollmondstag ein Schwein geopfert und ge-

---

[1] ERMAN, Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum, Bd. II, S. 589.

[2] Es ließe sich denken, daß das Schwein als das Tier des Gottes Set seinen Charakter änderte mit der Umwandlung des Gottes selbst in einen feindlichen und schädlichen Gott. Vgl. LE PAGE RENOUF, Book of the dead, Proceedings of the Society of Biblical archaeology, Bd. XVII, 1895, S. 9.

[3] Unter dem ägyptischen Dionysos der Griechen ist ständig Osiris zu verstehn, s. unten I. Teil, V.

[4] Auch Sextus Empiricus (Hypotyp. III, 223, ed. Bekker S. 173) berichtet von dem Ἰουδαῖος und ebenso von dem ägyptischen Priester: θᾶττον ἂν ἀποθάνοι ἢ χοίρειον φάγοι.

gessen wurde[1], was einige daraus erklärten, daß Typhon zur Vollmondszeit auf der Saujagd den hölzernen Sarg des Osiris fand und auseinanderwarf. Das ausnahmsweise geübte Schweineopfer scheint also dem Osiris zu gelten, und sein Verfolger, Typhon, wird zu dem Schwein in eine Beziehung gesetzt wie bei den Griechen Ares, der den Adonis tötet. Diese Darstellung hängt fraglos zusammen mit der Erzählung eines alten Totenbuchkapitels, wonach dem Horus einmal ein schwarzes Schwein erschienen und von Re als der Gott Set (Typhon) erkannt worden ist, der einen Schlag getan hatte gegen das Auge des Horus (des Gottes, welcher in späterer Zeit als Sohn und Rächer des Osiris erscheint). Seitdem „ist das Schwein ein Abscheu für Horus“[2]. Zu dem Schwein als dem Tiere des Set-Typhon, des Feindes des Osiris, stehn wohl in Beziehung zwei Papyrus-Darstellungen des Horus auf der Eberjagd[3]. Vielleicht hängt ferner mit dieser Auffassung des Schweines zusammen, daß nach einer wiederholt, so im Grabe Seti's I, vorkommenden Darstellung der Kynokephalos, das Tier des Thot, in einer Barke auf ein Schwein Jagd macht[4]. In einem der beiden Papyrus mit der Darstellung des Horus auf der Eberjagd ist nämlich zugleich Thot abgebildet, wie er ein Schwein mit zwei Messern trifft[5]. Thot scheint hier, was allerdings nicht immer so erzählt worden ist, mit Horus gemeinsame Sache zu machen.

Anders klingt eine Aussage Plutarch's in den „Quaestiones convivalium“ (l. IV, quaest. V, 2, 2, 670 A), wonach die ägyptischen Priester das Schwein „in Ehren halten“[6]; Plutarch gibt nicht an, auf welche Weise sie dies bezeugen. Nach dem Komiker Anaxandrides im 4. Jahrhundert v. Chr. (bei Athenäus VII, 55, 299f = Fragm. comicorum Atti-

---

[1] Eine Variation dieser Mitteilung Plutarch's bei Älian, De nat. animal. X, 16, wonach die Ägypter das der Sonne und dem Monde verhaßte Schwein einmal im Jahre der Selene opfern, sonst aber weder dieser noch einer andern Gottheit.

[2] Totenbuch c. 112 nach der Übersetzung von ERMAN, Die ägyptische Religion², S. 35; vgl. die Übersetzung von LE PAGE RENOUF, Proceedings of the Society of Biblical archaeology, Bd. XVII, S. 7f. Nach ERMAN a. a. O. stammt der Text etwa aus dem mittlern Reiche. Zu der Anschauung von dem Schwein im ägyptischen Altertum überhaupt s. LEFÉBURE, Le mythe Osirien (Études égyptologiques, Livraison III), Partie I, Paris 1874, S. 43—59: „Le porc dans les hiéroglyphes“ und S. 91 ff., dessen Kombinationen und Deutungen, wie mir scheint, mit einiger Vorsicht aufzunehmen sind.

[3] LEFÉBURE a. a. O., S. 52f.

[4] LEFÉBURE a. a. O., S. 51f.; MASPERO, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes, II, S. 175.

[5] LEFÉBURE a. a. O., S. 52.

[6] Τὴν δ' ὗν ἀποχρηστῆσαι καὶ τιμᾶσθαι λέγουσι. Statt des sinnlosen ἀποχρηστῆσαι καὶ liest die Ausgabe von BERNARDAKIS nach einer Konjektur von MADVIG: ἀπὸ χρηστῆς αἰτίας. Es folgt bei Plutarch eine Darstellung, wie das Schwein, mit seinem Rüssel die Erde aufgrabend, das Vorbild des Pflügens wurde.

corum ed. Kock II, 1, S. 150 n. 39) ißt ein Ägypter kein Schweinefleisch. Porphyrius (De abstin. I, 14, ed. Nauck, ed. 2 S. 97) behauptet, daß die Ägypter den Göttern keine Schweine opferten und daß es dies Tier bei ihnen nicht gebe[1].

Auf welche Weise der Eber oder das Schwein dazu gekommen ist, jene Rolle im Adonismythos und analog damit im Osirismythos zu spielen, ist schwer zu erklären. Macrobius (Saturn. I, 21, 4) versteht den Eber des Adonis als Repräsentanten des Winters: „ab apro autem tradunt interemptum Adonin, hiemis imaginem in hoc animali fingentes, quod aper hispidus et asper gaudet locis humidis lutosis pruinaque contectis proprieque hiemali fructu pascitur glande". Ebenso ein später anonymer Mythograph (Mythogr. III ed. Bode[2]): „ab apro interfectum solem, qui per Adonem designatur . . ., spurcitia et rigore hiemali quasi dentibus apri interfectum". Diese abgeschmackte Deutung ist dem Eber nur aufgezwungen worden der Sonnentheorie des Macrobius zuliebe, wonach Adonis wie fast alle andern Götter die Sonne sein soll. Der Winter tut der Sonne Abbruch; also muß der Mörder des Adonis der Winter sein.

Mit vollständiger Sicherheit läßt sich eine Erklärung der Herkunft und Bedeutung des Ebers im Adonis- und auch im Osirismythos noch nicht aufstellen. Bei den Babyloniern scheint er im Tammuzmythos eine Rolle gespielt zu haben. Das Schwein ist nämlich nach einigen nicht absolut deutlichen Anzeichen anscheinend dem Gott Ninib heilig gewesen, dem der Monat Tammuz zugehört. Danach wäre wohl der Eber Repräsentant eben dieser Jahreszeit. Es könnte dies zusammenhängen damit, daß das Oriongestirn, speziell ein Stern dieser Gruppe, der Beteigeuze, dem Gott Ninib angehört. Dieser Stern geht heliakisch auf im Juni-Juli, also zu der Zeit, wo das Todesfest des Tammuz gefeiert wurde[3]. Wenn nun

---

[1] Vielleicht darf hier noch hingewiesen werden auf die Inschrift CIG. 5069 aus Talmis in Nubien vom Jahr 248 oder 249 n. Chr., wonach der Oberpriester Myron den Befehl gegeben hatte, alle Schweine aus der ἱεροκώμη Τάλμις auszutreiben. Es könnte sich darin altägyptische Sitte erhalten haben.

[2] S. oben S. 143, Anmkg. 1.

[3] Über den heliakischen Aufgang des Beteigeuze nach babylonischen Beobachtungen s. KUGLER, Sternkunde und Sterndienst in Babel, Buch I, S. 229. 236ff. 255; über Dûzu als den Monat des Ninib ebend. S. 224. Da Ninib der Gott des Monats Dûzu ist und Beteigeuze in diesem Monat heliakisch aufgeht, darf der Zusammenhang zwischen Ninib und Beteigeuze als feststehend angesehen werden. Nicht ganz ebenso durchsichtig ist die Zugehörigkeit des Ebers an den Gott Ninib. Nach JENSEN, KB. VI, 1, S. 537ff., auf dessen Darstellung ZIMMERN, KAT.3, S. 398. 409f. verweist (vgl. derselbe, Tamūzlieder, S. 251f., aber auch die einschränkenden Bemerkungen: Gott Tamūz, S. 731. 736), bezieht sich auf Ninib der Name *AN-NIN-PIŠ*, der eine Gottheit (*AN*) als Herrin oder Herr (*NIN*) von *PIŠ* bezeichnet. *PIŠ* bedeutet als Ideogramm für ein Tier so viel wie *piâzu* oder *ḫumṣiru*,

Tammuz stirbt zu der Zeit, wo der Stern des Ninib aufgeht, und wenn wirklich diesem Gott das Schwein heilig ist, so wird man wohl den Tod des Tammuz als durch den Ninib oder, was dasselbe wäre, durch sein Tier, den Eber, verursacht gedacht haben[1], und der Eber des Adonismythos scheint dann aus dem Tammuzmythos herzustammen. Daß Adonis, das Pendant des Tammuz, durch den Eber stirbt, würde also dann wohl besagen, daß der Sommer ihm den Tod bringt. Eine Erinnerung an das Richtige hätte sich demnach erhalten bei Johannes Lydus (De mensib. VI, 44 [64], ed. Wuensch S. 116): θερμὴ γὰρ ἡ φύσις τοῦ ὑὸς καὶ ἀντὶ τοῦ θέρους αὐτὸν οἱ μυθικοὶ λαμβάνουσι. Wie der Eber dazu käme, das Tier des Kriegsgottes Ninib und der Sommerhitze zu sein, darüber wage ich bis jetzt keine Vermutung[2]. Das Schwein hat nach keilschriftlichen Angaben bei den Babyloniern und Assyrern nicht als unreines Tier gegolten. Im Codex Hammurabi (ed. Winckler 1904, S. 10f. § 8)[3] wird das Schwein als oft vorkommender Besitz vorausgesetzt neben Rind, Schaf, Esel und Schiff. Es liegen ferner vor Bestimmungen, die für den 30. des Monats Ab den Genuß von Schweinefleisch und für den 27. des Marcheschwan den Genuß von Schweine- und Rindfleisch verbieten[4]. Sonst also durfte man dies Fleisch essen. In medizinischer assyrischer Literatur wird Schweinefleisch als gewöhnliche Nahrung erwähnt[5], ebenso als zu Heilzwecken innerlich verwendet[6], wie

---

wohl = חזיר „Schwein". Ferner wird Ninib in einem Hymnus verglichen mit einem Schweine: „Mögest du in deinem Tun ruhen wie ein Schwein!" Er ist danach vielleicht identisch mit dem Gott *Ḫumuṣiru*.

[1] Daneben macht ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 717 f. aufmerksam auf Spuren einer verwandtschaftlichen Beziehung zwischen Ninib und Tammuz. Die Zuweisung des Monats Tammuz an Ninib möchte ich meinerseits nicht dazu rechnen.

[2] Nach der oben Anmkg. 3 zu S. 150 angeführten Stelle aus einem Hymnus mag die rücksichtslose Phantasie der Babylonier die untergehende Sonne, d. i. Ninib, in der Gestalt eines liegenden Schweines gesehen haben (so JENSEN a. a. O., S. 538); aber ob darin der Ausgangspunkt für die Kombination des Ebers mit Ninib zu suchen wäre, bleibt fraglich.

[3] Die Hinweisung hierauf und auf die medizinische Literatur verdanke ich Herrn Dr. KÜCHLER.

[4] JENSEN, Das Wildschwein in den assyrisch-babylonischen Inschriften, ZA. I, 1886, S. 309 nach Rawlinson, Bd. V, S. 48, Z. 34, Col. V und S. 49, Z. 29, Col. VII. Das Wort, das JENSEN a. a. O. vom Wildschwein erklärt hat, ist *šaḫû* (S. 310f.); es bezeichnet aber wohl überhaupt das Schwein, vgl. DELITZSCH, Handwörterbuch, S. 649.

[5] KÜCHLER, Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin, Assyriolog. Bibliothek herausggb. von Delitzsch und Haupt XVIII, 1904, S. 42f. K 61 etc. I, 2.

[6] Ebend. S. 18f. K 71 b etc. I, 55.

auch das Schweinefett[1]. Die babylonisch-assyrische Anschauung vom Schweine wirft also kein Licht auf einen feindlichen oder verderblichen Charakter des Gottes, dem dies Tier heilig war, und keinenfalls haben wir eine Veranlassung, in Babylonien den Ausgangspunkt zu suchen für die Anschauung vom Schwein als einem unreinen Tiere.

Im Adonismythos konnten wir den Eber als Todesursache des Adonis erst seit Nikandros und Bion nachweisen. Älter bezeugt fanden wir die Vorstellung von Adonis auf der Schweinejagd, die doch wahrscheinlich den Tod durch den Eber zur Voraussetzung hat. Als Jäger allerdings könnte Adonis bei den Griechen aufgefaßt sein etwa nach Analogie des Aktäon, ohne daß man dabei an jene Todesart dachte. Möglicherweise auch ist die Vorstellung von Adonis als Jäger auf phönizischem Boden entstanden durch seine Vermischung mit Esmun. Dieser konnte als Jäger gelten, da er als ein Gott erscheint, der in Verbindung mit Melkart wilde Tiere bekämpft[2]. Es mag dabei erinnert sein, obgleich ich keinerlei Gewicht darauf lege, an die oben[3] besprochene Felsskulptur von Ghineh bei Byblos, die anscheinend den Adonis darstellt im Kampfe mit einem Bären, ihn also als Jäger zu denken scheint, ohne von dem Eber zu wissen.

Es liegen Spuren davon vor, daß die älteste Gestalt des Adonismythos bei den Griechen den Eber und überhaupt eine bestimmte Todesart des Adonis nicht kannte: Adonis ist nach der Auffassung, wie sie sich in den Kultformen bei den Griechen ausspricht, einfach verschwunden, ist verwelkt in der Saat der Adonisscherben. Theokrit, der den Adonisdienst zu Alexandria in der Ptolemäerzeit eingehend beschreibt[4], sagt nichts vom Tode durch den Eber. Wichtiger ist, daß in den Angaben des Panyasis (gest. 460 v. Chr.), wie die Bibliotheca Apollodor's (l. III, 14, 4, 1 ff.) sie referiert, der Tod durch den Eber überhaupt keine Stelle hat. Nach ihm überreicht Aphrodite den schönen Knaben Adonis in einer Truhe (εἰς λάρνακα κρύψαςα) der Unterweltsgöttin Persephone zur Bewahrung, und Persephone gibt ihn nicht wieder heraus. Auf diesem Weg also und nicht durch den Tod auf der Jagd kommt hier Adonis in die Unterwelt[5]. Adonis in der Truhe entspricht den Saaten, die, in

[1] Ebend. S. 6f. 86 K 191, II, 11; S. 22f. K 71 b, II, 19. Demnach kann es nur in einem gewissen Umfang richtig sein, wenn JENSEN, KB. VI, 1, S. 538 daraus, daß die Schweine nach mehreren keilschriftlichen Aussagen „wie Hunde angesehen und behandelt wurden", folgern will, daß sie „verachtete und verabscheute Tiere waren". Schlachtung eines Schweines kommt in babylonischem Kultus wie die eines Lammes zum „Ersatz", d. h. zur „Lösung", für einen kranken Menschen vor (ZIMMERN, Zum Streit um die „Christusmythe" 1910, S. 42); das Tier kann hier kaum als ein unreines gelten.

[2] S. unten 2. Teil, V, 4, 3.

[3] S. 78f.

[4] S. darüber oben S. 124. 135.

[5] Darauf haben richtig aufmerksam gemacht DE WITTE, Nuove Memorie dell'

einer Scherbe eingeschlossen, dem Tode des Verwelkens überliefert werden. Allem Anschein nach ist auf einem etruskischen Spiegel die Truhe des Adonis zu erkennen: eine Ciste steht vor einer mit „Diovem“ bezeichneten Gestalt, die den Blitz in der Hand hält, und zwischen zwei weiblichen Figuren, der weinenden „Venos“ und der auf den Kasten hinweisenden, ihn anscheinend beanspruchenden „Prosepnai“ oder „Prosepna“[1]. Zu der Darstellung des Adonis als im Knabenalter der Persephone übergeben würden der Horus und das Kind Harpokrates, die sich auf Münzen von Byblos finden, passen, wenn wir darin den Adonis erkennen dürfen[2]. Es ist nun wohl möglich, daß schon, als die Griechen den Adonismythos zuerst überkamen, die zwei verschiedenen Versionen vom Tode des Adonis nebeneinander bestanden; immerhin aber liegt es nahe, anzunehmen, daß die Griechen den Adonismythos zuerst kennen lernten in einer Form, die den Eber nicht aufwies und auch von dem Jäger Adonis nichts wußte. Sie haben den Mythos höchstwahrscheinlich von Cypern her erhalten, wohin er, wie wir sahen, sehr frühzeitig aus Phönizien übertragen worden sein muß[3]. Daraus läßt sich vielleicht folgern, daß der Eber in den phönizischen Adonismythos erst Aufnahme gefunden hat, als dieser Mythos bereits in Cypern Fuß gefaßt hatte. Der Eber könnte dann als aus dem Tammuzmythos herübergenommen anzusehen sein entweder durch direkte Berührung der Phönizier mit den Assyrern oder dem neubabylonischen Reich oder auch, vielleicht erst in nachbabylonischer Zeit, durch Vermittelung aramäischer Erzählungen von Tammuz. Der Eber wäre weiterhin von den spätern Griechen ihrer Darstellung des Mythos einverleibt worden. Aus dem, was wir lediglich aus Lucian und Pseudo-Melito von dem Eber in Verbindung speziell mit dem Kultus von Byblos erfahren, kann nicht entnommen werden, daß dieser Zug des Mythos altphönizisch war. Dagegen scheint die Dahingabe des Adonis in einer Ciste, wie wir weiterhin sehen werden[4], als alt angesehen werden

---

Instituto di corrispondenza archeolog., Bd. II, S. 111 und GREVE, De Adonide, S. 5, Anmkg. 1. Darauf, daß „eine zwiefache Fabel“ vorliegt, weist auch hin ROBERT in PRELLER's Griech. Mythologie, Bd. I[4], S. 360f.

[1] S. Tafel IV. Die Erklärung des Spiegels gebe ich nach ED. GERHARD's, wie mir scheint, zweifelloser Deutung, Etruskische Spiegel, Thl. IV, 1, 1865, S. 63. Vielleicht ist die Adonis-Ciste auch dargestellt auf dem Spiegel Taf. CXV bei GERHARD, Thl. I, 1843 (dazu Thl. III, 1863, S. 116), wo sie als Reminiszenz gemeint wäre, denn Adonis ist hier nicht in der „Ciste“ befindlich gedacht, sondern zu erkennen in dem vor der Göttin sitzenden Jüngling nach der ihm beigegebenen Inschrift „Atunis“. Der fragliche Gegenstand sieht freilich eher wie ein Körbchen aus. Weiteres bei PRELLER-ROBERT a. a. O., S. 360, Anmkg. 3.

[2] S. unten 1. Teil, V. [3] S. oben S. 81ff. und vgl. unten 3. Teil, II.

[4] 3. Teil, II.

zu müssen mit Rücksicht auf parallele Mythen, die wahrscheinlich damit in einem Zusammenhang stehn.

Der Eber ist allem Anschein nach auch in den Tammuzmythos, wenn er ihm überhaupt angehört hat, erst später aufgenommen worden. Der Adapa-Mythos setzt eine Entrückung des Tammuz in den Himmel voraus[1]. Eine Version in den Hymnen läßt den Tammuz als „kleinen" in einem Schiffe versinken[2]. Der Tod durch den Eber und Ninib als Gegner des Tammuz haben in beiden Darstellungen kaum eine Stelle. Der Eber ist dem Anschein nach in den Mythos gekommen auf Grund astraler Kombinationen. Sie werden hier wie in andern Fällen der ältesten Auffassung fremd gewesen sein. Auf ägyptischem Boden ist, wie wir sahen, die Kombination des Schweines mit Set-Typhon alt. Das mag in sehr altem Zusammenhang stehn mit dem Schwein als Tier des Ninib. Set ist der Feind des Osiris, und mit diesem wurde, wie wir weiterhin sehen werden, Adonis kombiniert, vielleicht schon in sehr alter Zeit[3]. Für den Eber, der dem Adonis den Tod bringt, kann deshalb an und für sich ebensogut an eine spätere Beeinflussung des Adonismythos durch den Osirismythos als durch den Tammuzmythos gedacht werden. Zwischen beiden Möglichkeiten wird sich nach dem bis jetzt bekannten Material mit Sicherheit kaum entscheiden lassen. Auch der Eber in der vermuteten Verbindung mit Tammuz könnte an sich auf ägyptischem Vorbild beruhen. Nur der Umstand, daß bei Tammuz und Adonis die Jahreszeit ihres Todes auf Ninib als den feindlichen Gott zu verweisen scheint, läßt sich geltend machen für babylonische Entstehung der Auffassung vom Eber als dem Tier eines verderbenden Gottes und damit auch für babylonische Herkunft des Ebers, der den Adonis tötet. Wenn dieser bei den Griechen zum Teil das Tier des Ares ist, so entspricht hier Ares zweifellos zunächst dem Ninib und nicht dem Set-Typhon, der nicht wie Ninib speziell ein Kriegsgott ist. Aber die Kombination des Ebers mit Ares ist für die Herkunft des Ebers im Adonismythos nicht entscheidend, denn sie kann jünger sein als das Aufkommen des Ebers. Sie ist nicht unerheblich später bezeugt als der Eber ohne diese Kombination[4].

Ist wirklich der Eber ein späteres Moment im Adonismythos, so kann trotzdem der Eber des Ninib sehr wohl zusammenhängen mit Vorstellungen von einer kultischen Bedeutsamkeit dieses Tieres auch bei den Westsemiten, die in hohes Altertum zurückzuweisen scheinen[5]. Für

---

[1] S. oben S. 101f. [2] ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 208, B Schluß (Lied 1).

[3] S. unten 1. Teil, V.

[4] S. oben S. 143f. Immerhin ist zu beachten, daß nur die Kombination des Schweines mit Set altbezeugt ist, daß dagegen, so viel ich sehe, vor Herodot und dann Plutarch von einer Beziehung des Schweines zu Osiris nichts bekannt ist.

[5] Noch viel bestimmter dürfte dieser Zusammenhang geltend gemacht werden, wenn CLAY (The origin and real name of NIN-IB, Journ. of the American Oriental

die Phönizier und Aramäer lassen sich, wie wir sahen, solche Vorstellungen erst spät nachweisen; für die Aramäer sind sie trotzdem mit einiger Wahrscheinlichkeit als alt anzusehen. Besonders die Anschauung bei den Israeliten spricht dafür, daß irgendwelche „religiöse“ Bedeutsamkeit des Schweines auf westsemitischem oder doch vorderasiatischem Boden seit alter Zeit bestand[1]. Es ist dabei zu beachten, daß, wo wir auf semitischem und ägyptischem Boden eine bestimmte Gottheit nachweisen können, zu der das Schwein oder der Eber in Beziehung steht, es eine der verderblichen Gottheiten ist, um die es sich handelt, in Ägypten Set, in Babylonien anscheinend Ninib. Eben deshalb wohl ist unter den mancherlei Tieren, die als Repräsentanten einer Gottheit galten, in besonderm Grade das Schwein bei den Israeliten und Ägyptern, auch bei den Aramäern und wenigstens vereinzelt bei den Phöniziern, zum unreinen Tiere geworden[2]. Ob in der Kombination des Schweines oder Ebers mit Set und, wie es scheint, auch mit Ninib, selbständige analoge Bildungen vorliegen oder ob hier an einer oder auch an beiden Stellen ein fremder Einfluß anzunehmen ist, entzieht sich einstweilen unserer Kenntnis. Ist die Anschauungsentwickelung auf ägyptischem oder aber auf babylonischem Boden nicht selbständig erfolgt, so ist in einer oder der andern Weise ein Zusammenhang des Schweines des Set mit dem vermuteten Eber des Ninib denkbar. Für Ägypten liegt die Annahme eines fremden Einflusses nahe, da Set als der Gott der in Ägypten eingedrungenen Hyksos gedacht wurde.

Mit der Vergleichung des Ebers, der dem Ninib heilig gewesen sein könnte, und dem Schweine des Set sind wir noch nicht am Ende der möglichen Zusammenhänge angelangt. Der Eber ist in einer Version

---

Society, Bd. XXVIII, 1907, S. 135ff.) im Rechte sein sollte mit der Annahme, daß die von ihm aus aramäischer Umschreibung konstatierte Aussprache אנושת für den Namen *NIN-IB* entstanden sei aus *En-Mashtu*, was er substituiert für *EN-MAR-TU*, daß dieser Name den „Gott (Herrn) des Westlandes“ bezeichne und daß der Gott von den Amoritern her nach Babylonien gekommen sei. Diese Erklärung bedarf jedenfalls der Bestätigung.

[1] Ich kann nach allem nicht der Meinung von ZIMMERN, KAT.[3], S. 411 und andern zustimmen, daß der Abscheu der Israeliten vor dem Schwein auf Tammuz- oder Adonisdienst zurückgehe; aber jener Abscheu und die Rolle des Ebers im Adonismythos werden aus zusammenhängenden kultischen Bräuchen oder mythologischen Vorstellungen hervorgegangen sein.

[2] In soweit ist, wie mir scheint, das Urteil von EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2[2], S. 79 einzuschränken, daß das Schwein in Ägypten und bei den Semiten deshalb unrein war und nicht gegessen wurde, weil es als „ganz und gar ungöttlich“ galt. Ich stimme aber durchaus mit ihm darin überein, daß die Vorstellungen vom Schweine sehr ungeeignet erscheinen für eine Erklärung aus totemistischer Theorie.

des Attismythos die Todesursache auch des Attis, und der Tod durch einen Eber spielt noch in andern Mythen Kleinasiens eine Rolle[1]. Es ist aber sehr unwahrscheinlich, daß er im Attismythos ursprünglich ist, da eben nur eine einzelne Version ihn kennt und eine andere Version, welche Selbstentmannung als die Todesursache des Attis angibt, in engem Zusammenhang steht mit Riten, die dem Attiskult charakteristisch sind. Wahrscheinlich ist der Eber des Attis eine späte Nachahmung des Ebers im Adonismythos[2].

Wichtiger als die Erzählung vom Eber des Attis ist die Beobachtung, daß kultische Bedeutsamkeit des Schweines, die sich entweder in seiner Heilighaltung oder in Scheu vor ihm äußert, nicht auf den semitischen und ägyptischen Orient beschränkt ist, daß auch in Kleinasien und wenigstens vereinzelt in Griechenland, abgesehen von der Tötung eines Gottes oder Heros durch einen Eber, das Schwein in Kulten und Mythen vorkommt, bald als heiliges und opferbares, bald als unreines oder als dämonisches Tier. Für Kleinasien kommen namentlich in Betracht eine Aussage Strabo's (l. XII, 8, 9, C. 575) über den Kult von Komana im Pontos und eine des Pausanias (l. VII, 17, 10) über Pessinus. Nach Strabo wurde in dem heiligen Bezirk von Komana und in der ganzen Stadt Enthaltung von dem Genuß des Schweinefleisches geübt, sodaß Schweine überhaupt nicht in die Stadt kommen durften. Ebenso bezeichnet Pausanias die Galater von Pessinus als ὑῶν οὐχ ἁπτόμενοι. Er bringt dies mit dem Tode des lydischen Attis durch einen Eber in eine lose, anscheinend von ihm selbst aufgebrachte Verbindung[3]. Von den Verehrern der „Göttermutter" berichtet ferner Kaiser

---

[1] HEPDING, Attis, seine Mythen und sein Kult, S. 100ff.

[2] Der Eber des Adonis wird auch deshalb nicht dem Eber des Attis nachgebildet sein, weil der Eber im Adonismythos (und ebenso im Osirismythos) motiviert ist durch seine Verbindung mit einer feindlichen Gottheit, während diese Motivierung im Attismythos fehlt. Dadurch erscheint der Eber hier wie etwas nicht zur Sache gehöriges. HEPDING (Attis, S. 101) nimmt an, daß der Eber speziell dem lydischen Attismythos von Hause aus angehört habe und in den uns bekannten Rezensionen des Mythos deshalb fast ganz ausgeschieden sei, weil uns in der Vermittelung der Römer nur der Mythos von Pessinus vorliege, worin der Eber gefehlt habe (S. 121f.). Aber gerade in Pessinus war gänzliche Enthaltung vom Schweine Gesetz. Deshalb hätte man im Mythos dieses Kultusortes am ehesten eine Beziehung auf den Eber zu erwarten. Daß sie hier fehlt, scheint mir ein Zeichen gegen ihre Ursprünglichkeit im Attismythos überhaupt zu sein.

[3] Hierher gehört vielleicht auch die Bestimmung einer bei Sunion gefundenen Inschrift aus der Kaiserzeit, da sie von einem Lyder stammt: wer sich dem von dem Lyder Xanthos gegründeten Heiligtum des Men Tyrannos, d. i. des aus später Zeit bekannten vorderasiatischen Gottes, naht, soll sich rein halten vom Knoblauch, vom Schweinefleisch (χοιρέων) [und vom Weibe] (Corp. inscriptionum Attic. III,

Julian (Oratio V, ed. Spanh. 177 BC, ed. Hertlein S. 229) die Enthaltung vom Genuß des Schweinefleisches. Da der römische Kybelekult aus Pessinus stammte, wird die Sitte von dorther abzuleiten sein[1].

In Griechenland und Kleinasien könnte für diese Anschauungen vom Schweine zum Teil eine Entlehnung aus dem semitischen oder dem ägyptischen Orient anzunehmen sein, schwerlich aber überall. Nach dem, was uns neuerdings bekannt geworden ist über die Beziehungen des kleinasiatischen Hettiterreiches mit seinem Mittelpunkt in Boghazkiöi nördlich vom Halys zu Babylonien und über den Einfluß Babyloniens auf diese Gebiete in Sprache und Schrift, läßt sich wohl an eine Einwirkung Babyloniens auf den Kult von Komana im Pontos denken. Aber kultisch begründete Scheu vor der Berührung mit dem Schweine dehnt sich noch weiter nach Norden aus. Diodorus Siculus (l. V, 62, 5, 380) berichtet von dem Heiligtum der Hemithea zu Kastabos im Chersonnes: τὸν ἁψάμενον ἢ φάγοντα ὑὸς οὐ νόμιμον προσελθεῖν πρὸς τὸ τέμενος. Hier kann ein Zusammenhang mit semitischem Kultbrauche schwerlich vorliegen, wohl aber mit dem Kultus der großen Göttin in Kleinasien. Dadurch wird es doch wahrscheinlicher, daß wir es auch in Komana und Pessinus mit einer Erscheinung zu tun haben, die von semitischem Einfluß unabhängig ist. Möglicherweise könnte dagegen auf phönizischen Ursprung zurückgehn was Athenäus (l. IX, 18, 375 f—376 a) nach Agathokles dem Babylonier von Heilighaltung des Schweines bei den Kretern berichtet: allgemein sehe man bei ihnen dies Tier für sehr verehrungswürdig an (πάντες τὸ ζῷον τοῦτο περίσεπτον ἡγοῦνται) und genieße sein Fleisch nicht; die Bewohner von Praisos auf Kreta brächten dem Schwein Opfer dar[2]. Besonders beachtenswert erscheint, daß hier,

---

n. 73, Z. 11; vgl. n. 74 ein anderes Exemplar derselben Inschrift = DITTENBERGER, Sylloge inscriptionum Graecarum n. 379, S. 553ff.). Vgl. für Kleinasien RAMSAY, The historical geography of Asia Minor, London 1890, S. 31—33; FRAZER, Pausanias's Description of Greece, London 1898, Bd. IV, S. 137f. zu Pausanias VII, 17, 10; für die Griechen GRUPPE, Griech. Mythologie, Bd. II, S. 806f. und für mythologische Bedeutsamkeit des Schweines bei verschiedenen Völkern FRAZER, Golden bough, Bd. II², S. 26ff. 44ff.

[1] Professor DIELS macht mich darauf aufmerksam, daß „wegen des neuplatonischen Gepräges" der von Julian geltend gemachten Theorie für die Enthaltung von bestimmten Speisen die Vorlage einer neuplatonischen Schrift wahrscheinlich sei: „Der Grund, den Julian anführt, das Schwein sei ein chthonisches Tier, war ja jedem Griechen aus dem Demeterkult und anderm geläufig". Diese Begründung aus dem Kultbrauche, vom Opfer für die chthonischen Gottheiten nichts zu essen, die einer orientalischen Anschauung kaum entspricht, hat Julian seinerseits der berichteten Sitte gegeben, um sie griechischer Denkweise verständlich zu machen.

[2] Vgl. dazu A. B. COOK, Animal worship in the Mycenaean age, Journ. of Hellenic studies, Bd. XIV, 1894, S. 152—154: „The cult of the swine".

ebenso wie in Lucian's Angaben über die Syrer von Hierapolis, das Nichtessen des Schweinefleisches aus Heilighaltung des Tieres abgeleitet wird. An semitischen Einfluß könnte man vielleicht auch denken für das nach einer Inschrift von Ialysos auf Rhodos (Dittenberger, Sylloge inscript. Gr., n. 357, l. 25 ff., S. 497) dort bestehende Verbot, in das Heiligtum oder den Bezirk der Alektrona irgend etwas vom Schweine zu bringen.

Ebensogut aber wie in einzelnen Fällen die Anschauung von dem Schwein als einem heiligen oder unreinen, göttlichen oder dämonischen Tiere von den Semiten her nach bestimmten Gegenden des Westens vorgedrungen sein könnte, läßt sich umgekehrt an eine Herkunft dieser Anschauung bei den Semiten und Ägyptern aus Kleinasien denken. Es kommt dabei in Betracht, daß die Enthaltung vom Schweinefleisch speziell für Hierapolis am Euphrat bezeugt ist, für dessen Kulte Zusammenhang mit dem Attisdienst angenommen werden kann und, da Hierapolis auf alt-hettitischem Gebiet liegt, direkt hettitischer Ursprung nicht unwahrscheinlich ist[1]. Auch für den Eber, der dem babylonischen Ninib angehört zu haben scheint, wäre Herkunft aus Kleinasien nicht unmöglich; die Vermittelung wäre auch hier den Hettitern zuzuschreiben oder es wären noch ältere Zusammenhänge zwischen Babylonien und Syrien einerseits und Kleinasien andererseits anzunehmen[2]. Auf analogen Wegen ließe sich ein Einfluß Kleinasiens auch auf Ägypten

---

[1] Daß irgendein Zusammenhang besteht zwischen den Kulten zu Hierapolis und kleinasiatischen ist wohl zweifellos. Er kann sich vielleicht ergeben aus dem Namen der großen Göttin von Hierapolis Atar-Ate, worin der auch sonst in Syrien vorkommende Name Ate wie eine andere Form des Namens Attis für den phrygischen Gott aussieht, s. Artikel „Atargatis" PRE.3, Bd. II, 1897, S. 171 ff. 175. So sicher wie Eduard Meyer (Geschichte des Altertums, Bd. I, 2[2], S. 650 ff.) annimmt, ist die Identität aber doch wohl nicht, da das Geschlecht der aramäischen Gottheit עתה schwankend ist. Das dazu von mir a. a. O. angegebene Material wäre jetzt sehr zu vermehren. Aber Auffassung der Gottheit עתה als eines Femininums entscheidet allerdings noch nicht unbedingt gegen einen Zusammenhang mit dem männlichen Attis. Wenn er besteht, so bleibt noch die Frage, auf welcher Seite das Vorbild zu suchen ist. Eduard Meyer erklärt sich neuerdings für kleinasiatischen, speziell hettitischen Ursprung des Kultus von Hierapolis. Mehr als die Vorstellungen von den zu Hierapolis verehrten Gottheiten und ihre Bilder scheint mir die orgiastische Art des Kultus mit der in weitem Umfang betriebenen Selbstentmannung (Lucian, Syr. dea 27. 51) für Herkunft aus Kleinasien geltend gemacht werden zu können. Der Gewährsmann der Schrift „De Syria dea" § 15 urteilte vielleicht nicht unrichtig, wenn er den Attes als Gründer des Heiligtums von Hierapolis darstellte. Vgl. oben S. 59, Anmkg. 2.

[2] Vgl. für das Verhältnis der Semiten Vorderasiens überhaupt zu Kleinasien Eduard Meyer a. a. O., S. 655 f.

denken, etwa durch dessen Beziehungen zu Kreta. Sollte wirklich die im Orient verbreitete Anschauung vom Schweine kleinasiatischen Ursprungs sein, so müßte allerdings wohl der nur vereinzelt und zusammenhanglos im Attismythos auftretende Eber aus einer rückläufigen Bewegung erklärt werden. Das läßt sich um so eher tun, als die Version von dem Eber im Attismythos, wie alle Zeugnisse, die wir für diesen besitzen, aus ganz später Periode der synkretistischen Zeit stammt.

Es muß aber doch betont werden, daß die Scheu vor dem Schwein auf kleinasiatischem Boden in Verbindung steht mit dem Kultus einer großen Naturgöttin, die in Komana die selbe sein wird wie die phrygische Göttermutter von Pessinus, während bei den Westsemiten und in Ägypten eine analoge Verbindung der Auffassung vom Schweine fehlt. Andererseits fehlt auf kleinasiatischem Boden die Kombination des Ebers mit einem verderblichen Gott wie dem Set-Typhon oder Ninib-Ares. Freilich läßt sich annehmen, daß eben nur die Anschauung vom Schwein aus Kleinasien weiter südwärts wanderte und bei Semiten und Ägyptern eine andere Beziehung erhielt. Aber auch das ist nicht unmöglich, daß verschiedene Völker unabhängig voneinander in dem Schwein um einzelner Eigentümlichkeiten dieses Tieres willen ein unheimliches, bald ein göttliches, bald ein dämonisches, Wesen erkannt haben. Scheu vor dem Genuß des Schweinefleisches bedarf überdies nicht überall der Erklärung aus kultischen Bräuchen oder mythologischen Vorstellungen und kann auch deshalb spontan an verschiedenen Orten aufgekommen sein. Es ist danach den Anschauungen vom Schwein in Vorderasien und Ägypten gegenüber große Vorsicht in der Konstruktion eines geschichtlichen Zusammenhangs geboten.

Jedenfalls ist die Vorstellung von dem Schwein als einem unreinen Tiere bei den Westsemiten, wenigstens bei den Israeliten, und als dem Tier einer verderblichen Gottheit bei den Ägyptern verhältnismäßig alt. Für eine Entlehnung aus der Fremde, etwa aus Kleinasien, ist der Umstand nicht unbedingt entscheidend, daß neben diesen Auffassungen sowohl in Ägypten als bei den Semiten andere bestanden haben, die das Schwein nicht als unrein und nicht als Tier einer verderblichen Gottheit ansahen. Die günstigere Auffassung ist offenbar in Ägypten die ältere und ist es zweifellos auch bei den Semiten überhaupt, nicht nur bei den Babyloniern. Die Semiten haben ihre verschiedenen Bezeichnungen des Schweines ebenso wie andere Tiernamen als Personennamen gebraucht. Als altbabylonischer Personname kommt vor *Šaḫû* „Eber"[1], als arabischer in der gleichen Bedeutung خُنَيْزِير[2], dem in den Amarna-

[1] DHORME, Les noms propres babyloniens à l'époque de Sargon l'ancien et de Narām-Sin, BA. VI, 3, S. 84.

[2] NÖLDEKE, ZDMG. XL, 1886, S. 162.

Briefen der Name *Ḫziri* (ed. Winckler n. 259, 4, S. 366f.; ed. Knudtzon n. 336, 3; 337, 4, S. 950f.) und im Alten Testament der sicher aus חֲזִיר mit Absicht entstellte Name חֵזִיר (IChr. 24, 15. Neh. 10, 21[1]) entspricht. Solche Tiernamen stammen überall bei den Semiten aus ältesten Zeiten. Den Namen eines unreinen oder irgendwie verachteten Tieres würde man nicht als Personnamen verwendet haben[2]. Wohl aber kann sich aus einer ursprünglich wohlwollenden Anschauung vom Schweine, etwa zugleich mit einer Wandlung des Charakters von Gottheiten, denen es heilig war, auch ohne fremden Einfluß die später bei den Ägyptern und Semiten herrschend gewordene Beurteilung entwickelt haben.

Bleibt, wie mir scheint, bei dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse der Zusammenhang einer derartigen Entwickelung mit Kleinasien unsicher, so wird dagegen über einen Zusammenhang zwischen dem Schwein im Osirismythos und dem Eber im Adonismythos nicht hinauszukommen sein. Mag nun Entlehnung aus Kleinasien vorliegen oder die gemeinsame Auffassungsweise entweder in Ägypten oder bei den Babyloniern entstanden sein, für alte Vorstellung von Adonis ergibt sich aus dem mit ihm kombinierten Eber nichts. Diese Kombination ist so spät bezeugt, daß daraus kein bestimmter Schluß gezogen werden kann. Die Bedeutung, die daraus für den Adonis hervorgehn würde, wäre wahrscheinlich die eines Gottes, der durch das Tier des Gottes der Sonnenglut, d. h. durch die Sommerhitze, getötet wird, also doch wohl die eines Frühlingsgottes[3]. Daß Adonis so aufzufassen ist, ist aber, ganz abgesehen von dem Eber, durch die Feier seines Todes im Hochsommer und durch die Sitte der Adonisgärten ausreichend gesichert. Wahrscheinlich deshalb, weil man ihn so auffaßte, ist in späterer Zeit seine Kombination mit dem Eber aufgekommen, indem man eben diesen ansah als das Tier des Gottes der Sonnenglut.

---

[1] Vgl. dazu NÖLDEKE a. a. O., Anmkg. 1. Der spät bezeugte alttestamentliche Name, der allerdings für Israeliten vorkommt, kann von einem andern semitischen Volk entlehnt sein.

[2] Muhammed's Verbot des Schweinefleisches scheint die Sanktionierung einer schon vor ihm bei den Arabern bestehenden Sitte gewesen zu sein, s. DILLMANN zu Lev. 11, 7; aber diese Sitte kann nach der Art ihrer Bezeugung von den Aramäern oder Juden her entlehnt gewesen sein.

[3] Wenn der Eber des Adonismythos wirklich das Tier des Ninib-Ares ist, so kann man wohl keinenfalls mit ROBERTSON SMITH, Religion, S. 316f. daran denken, daß Adonis selbst (SMITH redet von dem cyprischen Adonis) wegen seiner Kombination mit dem Schwein eigentlich ein „Schweinegott" war. Ebenso ist nach FRAZER, Golden bough, Bd. II², S. 50f. der Eber des Adonis eigentlich Adonis selbst; anders urteilt FRAZER jetzt, Adonis², S. 221. Zu dem „Schweinegott" vgl. oben S. 105, Anmkg.

3. Die Deutung des Adonis als die Frucht.

Es ist nur eine besondere Form der Vorstellung des Werdens und Vergehns in der Natur, wenn bei spätern Griechen und Lateinern Adonis zuweilen aufgefaßt wird als die gereifte Frucht, in seinem Tode speziell als die Frucht, die geschnitten wird, oder auch als das in die Erde gesäte und wieder daraus emporwachsende Getreide. Die mit jedem Frühling neu erstehende Vegetation stammt aus dem Samen des Vorjahres und reift heran zu der Frucht, die neuen Samen birgt. Die Frühlings- und die Erntebräuche germanischer Völker sind vielfach untereinander ähnlich, doch wohl deswegen, weil Frühling und Aussaat, Sommer und Ernte sich als Anfang und Abschluß der auf jenen Wechsel gegründeten Tätigkeit des Landmannes entsprechen und so ein Ganzes bilden.

Die Deutung des Adonis von der reifen und geschnittenen Frucht geben Porphyrius (bei Eusebius, Praepar. III, 11, S. 110c, ed. Gaisf. I, 237: ὁ δὲ Ἄδωνις τῆς τῶν τελείων καρπῶν ἐκτομῆς σύμβολον) und Ammianus Marcellinus (ed. Gardth. l. XIX, 1, 11: „lacrimare cultrices Veneris saepe spectantur in sollemnibus Adonidis sacris, quod simulacrum aliquod esse frugum adultarum religiones mysticae docent"; XXII, 9, 15: „amato Veneris ... apri dente ferali deleto, quod in adulto flore sectarum est indicium frugum"). Dieselbe Erklärung deuten schon an die Clementinen (Clementina herausggb. von de Lagarde ς 9 [119B], S. 76: λαμβάνουσι δὲ καὶ Ἄδωνιν εἰς ὡραίους καρπούς). Speziell die Auslegung von dem in die Erde gelegten und aus ihr wieder herauswachsenden Getreidekorn bieten Origenes (Selecta in Ezechielem, Migne, SG. 13, Sp. 800: φασὶ τὸν Ἄδωνιν σύμβολον εἶναι τῶν τῆς γῆς καρπῶν, θρηνουμένων μὲν ὅτε σπείρονται, ἀνισταμένων δὲ, καὶ διὰ τοῦτο χαίρειν ποιούντων τοὺς γεωργοὺς ὅτε φύονται), Hieronymus (Explanatio in Ezechielem, Migne, SL. 25, Sp. 86: „gentilitas ... interpretatur subtiliter interfectionem et resurrectionem Adonidis, planctu et gaudio prosequens: quorum alterum in seminibus, quae moriuntur in terra, alterum in segetibus, quibus mortua semina renascuntur, ostendi putat") und ein Scholion zu Theokrit (Idyll. 3, 48: ὁ Ἄδωνις, ἤγουν ὁ σῖτος ὁ σπειρόμενος). Ähnlich auch Cornutus (Theolog. Graec. compend. 28, ed. Lang S. 54f.: ... Ἄδωνις, ἀπὸ τοῦ ἀδεῖν τοῖς ἀνθρώποις οὕτως ὠνομασμένου τοῦ Δημητριακοῦ καρποῦ. τοῦτον δὲ πλήξας κάπρος ἀνελεῖν λέγεται διὰ τὸ τὰς ὗς δοκεῖν ληιβοτείρας εἶναι ἢ τὸν τῆς ὕνεως ὀδόντα αἰνιττομένων αὐτῶν, ὑφ᾽ οὗ κατὰ γῆς κρύπτεται τὸ σπέρμα). Allgemein die Deutung von der Frucht findet sich bei dem Philosophen Sallustius (De diis et mundo 4, Fragm. philosophorum Graec. ed. Mullach. III, S. 32: οἱ Αἰγύπτιοι ... αὐτὰ τὰ σώματα θεοὺς νομίσαντες καὶ καλέσαντες· καὶ Ἶσιν μὲν τὴν γῆν ..., Ἄδωνιν δὲ καρπούς ...). Diese Deutung wird als von andern vertreten angegeben von Johannes Lydus (De mensib. IV, 44 [64], ed. Wuensch S. 116: Ἄδωνις μέν ἐστιν

ὁ καρπός[1]). In einem orphischen Hymnus (56, 12, Orphica ed. Abel S. 88) heißt es von Adonis: μύστῃσι φέρων καρποὺς ἀπὸ γαίης. Die Angabe im Etymologicum Magnum s. v. Ἄδωνις: Δύναται [καὶ] ὁ καρπὸς εἶναι ἄδωνις· οἷον ἀδώνειος καρπός, ἀρέσκων darf man kaum hierherbeziehen; denn, auch wenn καρπός an beiden Stellen ursprünglich sein sollte, ist doch wohl nur gemeint, daß man eine Frucht einen „Adonis" nennen könne.

Nach diesen Deutungen des Adonis ist es nicht unwahrscheinlich, daß in einem zu Gharfin bei Byblos gefundenen Basrelief, das den Triptolemos darzustellen scheint, mit dieser Figur Adonis gemeint ist: auf einem von zwei Schlangen gezogenen Wagen steht ein jugendlicher Gott mit großen Flügeln, anscheinend in der Haltung des Säens, über ihm ein Halbmond[2]. Für Alter der Vorstellung von Adonis als einem Gott des Ackerbaus kann diese späte Darstellung nicht irgendwie entscheidend sein[3]. Da Adonis sonst nur als die „Frucht" erscheint, hier aber als säend und nach der Bedeutung des Namens Triptolemos dargestellt wäre als der dreimal Pflügende, so wäre diese Verallgemeinerung seiner Beziehung zum Ackerbau gewiß noch später anzusetzen als jene spezielle Vorstellung. In jenem Basrelief hat noch besonders der Halbmond mit Adonis gar nichts zu tun[4].

Ob die Auslegung des Adonis als die Frucht von späten Mythendeutern selbständig aufgebracht wurde, kann zweifelhaft erscheinen. Es

---

[1] Daneben die andersartige Deutung des Johannes Lydus selbst, s. oben S. 129.

[2] Das im Louvre befindliche Basrelief ist zuerst von Renan (Mission, Taf. XXXII, 5; dazu S. 229f.) bekannt gemacht worden. Die Deutung als Triptolemos hat Fr. Lenormant (Triptolème en Syrie, Gazette archéolog., Jahrg. IV, 1878, S. 97—100) aufgestellt und Dussaud (Notes, S. 153f.) die Beziehung auf den Adonis. Die beste Abbildung des Reliefs bei Dussaud S. 154, Fig. 36.

[3] Die beiden Schlangen vor dem Wagen des Triptolemos auf dem Basrelief können nicht geltend gemacht werden für die Identifizierung des Gottes mit Adonis. Die beiden Schlangen, die wir weiterhin neben einer Figur finden werden, welche den phönizischen Esmun darzustellen scheint (s. unten 2. Teil, V, 6), kommen hier nicht in Betracht. Allerdings werden wir in Esmun eine dem Adonis verwandte Gestalt erkennen; aber schon der griechische Triptolemos fährt auf einem Wagen, der von einem Schlangenpaare gezogen wird, s. Preller-Robert, Griech. Mythologie, Bd. I[4], S. 772.

[4] In einer schon von Gesenius, Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta, S. 222 (dazu tab. 28, LXVII ter) als Triptolemos gedeuteten Figur einer Gemme mit phönizischer oder aramäischer Schrift den „Adonis-Esmun" zu erkennen (so Dussaud, Notes, S. 153), haben wir keine bestimmte Veranlassung, da wir über die Herkunft der Gemme genaueres nicht wissen. Der Gott ist stehend dargestellt, ohne Wagen, ein Füllhorn in der einen und zwei Ähren in der andern Hand; zwei Schlangen ringeln sich neben ihm. Über die schwer zu lesende Inschrift der Gemme s. M. A. Levy, Siegel und Gemmen 1869, S. 32.

kommt dafür in Betracht das Verhältnis dieser Deutung des Adonis zu der analogen des Tammuz. Bei den Harraniern fanden wir Bräuche und einen Mythos, die darauf hinweisen, daß sie den Tammuz als einen Gott oder Dämon des Getreides dachten[1]. Diese Auffassung steht zweifellos irgendwie in einer geschichtlichen Beziehung zu der genau entsprechenden Deutung des Adonis bei den Abendländern. Es wird von dem Verhältnis dieser analogen Erscheinungen zueinander an späterer Stelle zu reden sein[2]. Aber abzuweisen ist, wie mir scheint, von vornherein die Annahme, daß die Deutung des Adonis vom reifen Getreide den ursprünglichen Sinn seines Mythos treffe und daß für seinen Tod schon die älteste Auffassung an den Tod durch die Sichel des Schnitters denke[3], daß also die Trauer-Riten der Adonien ursprünglich Erntebräuche wären.

Es ist wohl richtig, daß sich unter den Erntebräuchen vieler Völker Trauer-Riten finden; aber den Kanaanäern und Hebräern war doch, wie wir aus dem Alten Testament genugsam erkennen können, die Ernte vorzugsweise eine Zeit der Freude: „man kommt mit Jauchzen, wenn man seine Garben trägt“ (Ps. 126, 6). „Sich freuen wie mit der Freude in der Ernte“ (Jes. 9, 2) ist Ausdruck für große Freude. Bei den Fellachen in Arabia Peträa haben sich Vorstellungen und Bräuche aus hohem Altertum erhalten; hier spricht nach dem Abmähen des Getreides der Eigentümer: „Stimmt den Lobgesang an (*hallêlu*) auf das Getreide“[4]. Beim Schneiden des Korns singt man heute im alten Moab einen Vers, der anfängt: „O Tag des Glückes, immer, immer!“[5]. Auch semitische Völker verbinden allerdings Todesgedanken und ernste Bräuche mit der Erntefreude. Die alttestamentliche Kombination des Passahs, des Festes, an dem die Erstgeburt als der Gottheit verfallen angesehen wurde, mit dem Mazzotfeste, dem Feste der beginnenden Ernte, läßt sich etwa dafür anführen; aber ursprünglich hat das Passahfest, eigentlich ein Frühlingsfest, mit der Ernte nichts zu tun. Bei den Fellachen in Arabia Peträa und in Moab nimmt nach dem Abmähen des Getreides der Eigentümer eine Garbe und trägt sie zu einem Grabe, das im Felde hergestellt ist; darin wird sie wie ein toter Mensch begraben[6]. Ich weiß diesen Brauch nur zu deuten als einen Fruchtbarkeitszauber für das

---

[1] S. oben S. 114f. [2] S. unten 3. Teil, II.

[3] So LAGRANGE, Religions sémitiques[2], S. 307; DUSSAUD, Notes, S. 151. Vgl. auch ROBERTSON SMITH, s. oben S. 115, Anmkg. 1. Die Deutung vom reifen Getreide hielt schon MOVERS, Artikel „Phönizien“ S. 390 für die richtige Auslegung des Mythos.

[4] MUSIL, Arabia Petraea, Bd. III, 1908, S. 300.

[5] JAUSSEN, Coutumes des Arabes au pays de Moab, Études Bibliques, Paris 1908, S. 252.

[6] MUSIL a. a. O., S. 301; JAUSSEN a. a. O., S. 252f.

nächste Jahr; auch so verstanden, enthält er allerdings die Vorstellung von der gereiften Frucht als einem Toten: die Frucht stirbt, um neues Leben zu erzeugen[1]. Wir sahen aber, daß in denselben Gegenden neben dieser Handlung der Ausdruck des Dankes und der Freude nicht fehlt. Dagegen wäre eine Klage wie die der Adonisfeste nicht der erschöpfende und überhaupt nicht der passende Ausdruck der Erntestimmung, am wenigsten — das ist die Hauptsache — geraume Zeit nach dem Abschluß der Getreideernte, nämlich im Hochsommer, wo überall oder doch teilweise die Adonisklagen angestellt wurden[2].

Überhaupt läßt sich die Jahreszeit des Hochsommers, Ende Juni oder bis gegen Ende Juli, für ein Erntefest in Phönizien nicht begreifen: für die Getreideernte käme die Feier um diese Zeit zu spät, für die Obstlese zu früh. Es wäre indessen möglich, daß irgendwelche Ähnlichkeiten zwischen Erntebräuchen und der Adonisklage eines der Momente waren, welche bei spätern die Beziehung des Adonis auf das Getreide veranlaßten, wenn nämlich diese Beziehung überhaupt aus dem Adonisdienste selbst heraus entstanden und nicht etwa aus einem andern Kultus auf ihn übertragen worden ist. Sollte die Auffassung des Adonis vom reifen Getreide aber trotz allem alt sein, so bliebe noch immer zweifelhaft, ob sie schon den Ursprüngen des Adonisdienstes angehören könnte. Der Nomade hält keine Ernte. Es läßt sich allerdings nicht nachweisen, daß die Vorstellung von Adonis bis in die Anfänge semitischer Stämme zurückgeht; aber sehr hohem Altertum gehört sie, wie wir weiter sehen werden, zweifellos an, wegen ihres Zusammenhangs mit dem babylonischen Tammuz und wohl auch wegen eines anscheinend sehr hoch hinauf reichenden Zusammenhangs mit dem ägyptischen Osiris. Auch scheint das Sterben des Adonis sich ursprünglich eher auf die verdorrenden Auen des Hirten zu beziehen als auf die ver-

---

[1] Mit der Sitte, eine Garbe zu beerdigen, könnte vielleicht verglichen werden, daß in der Safâ, der Landschaft südöstlich von Damaskus, das Grab des Scheich Serâḳ gezeigt wird, da dieser als ein Beschützer der Ernte gilt (DUSSAUD und MACLER, Voyage archéologique au Ṣafâ et dans le Djebel ed-Drûz, Paris 1901, S. 40ff.) und möglicherweise dem Ζεὺς Σαφαθηνός einer Inschrift zu Bosra entspricht (ebend. S. 192), jedenfalls wohl irgendeiner alteinheimischen Gottheit dieser Gegend. Hier scheint also der Erntegott als sterbend gedacht zu sein. Aber der Scheich Serâḳ hat als einer der Heiligen des heutigen arabischen Volksglaubens natürlich ein Grab. Deshalb kann man aus diesem Grab einen sterbenden Gott nicht erschließen. Aus demselben Grund ist es, wie mir scheint, nicht berechtigt, daß DUSSAUD (a. a. O., S. 42 f.) den Zeus Saphathenos, mit dem er den Scheich Serâḳ identifiziert, für eine Nachbildung des Adonis hält. Mindestens sehr unsicher ist ferner DUSSAUD's (a. a. O., S. 63f.) Erklärung des dem Zeus Saphathenos vermutlich entsprechenden Gottes El der Safâ-Inschriften als eines Sonnengottes.

[2] S. oben S. 121 ff.

sengten Pflanzungen des Ackerbauers; diesen ist die Sommerhitze nicht schädlich wie jenen.

Gekünstelt ist es jedenfalls, wenn man die ursprüngliche Bedeutung der Adonisgärten nicht in dem Hinweis auf das rasche Welken sondern ausschließlich in der Erzeugung eines raschen Wachstums zum Zweck einer Einwirkung auf das Wachstum des Getreides hat erkennen wollen[1]. Die Klage der Adonisfeiern und die kurze Dauer der Adonisgärten verweisen mit Bestimmtheit darauf, daß sie sich in ihrer eigentlichen Bedeutung auf die Vergänglichkeit des Naturlebens beziehen. Schon bei den nomadisierenden Semiten der ältesten Zeiten könnten Trauerbräuche um einen ersterbenden Naturgott üblich gewesen sein. Gerade für den Nomaden als Viehzüchter ist das Entstehn und Vergehn des frischen Grüns von besonderer Wichtigkeit. Wir kennen aber die Religionen der Nord- und Westsemiten erst aus einer Epoche, wo sie dem Ackerbau lebten. Weil er für sie in der uns bekannten Zeit die Grundlage ihrer Existenz bildete, wird aus dem Gott des Frühlingsgrüns ein Gott des Getreides geworden sein[2], wenn die letztere Vorstellung von Adonis überhaupt auf phönizischem Boden entstanden ist. Sie ist uns nur bezeugt bei griechischen und lateinischen Schriftstellern (darunter der älteste Cornutus, geb. 20 n. Chr.), die okzidentalisch-indogermanische Vorstellungen in die Riten des semitischen Kultus eingetragen oder eine ihnen auf indirekten Wegen bekannt gewordene Vorstellung von Tammuz, nämlich die bei den Harraniern verbreitete, auf den Adonis übertragen haben können. Möglicherweise gab es schon in der Nomadenzeit eine Klage um den ersterbenden Gott des Frühlingsgrüns. Aber ich weiß dafür allerdings keinen erhaltenen Rest bei den heutigen nomadisierenden oder dem Nomadenleben noch nahe stehenden Semiten nachzuweisen. Nicht eine Klage wie die um den Adonis, aber doch ein ihr dem Gedanken nach einigermaßen verwandter Ritus findet sich bei den Arabern in Moab. Wenn nach der sommerlichen Dürre im Anfang des Winters der Regen auszubleiben droht, wenden sie sich an ein in roher Weise aus Stangen und Kleidern hergestelltes Bild der „Mutter des Regens" (*'umm el-ġaiṯ*) und rufen sie herbei, die fortgegangen ist, um Winde und

---

[1] So, nach dem Vorgang von FRAZER, Golden bough, Bd. II[2], S. 121 und Adonis[2], S. 194 ff., LAGRANGE, Religions sémitiques[2], S. 307, Anmkg. 3: „pour stimuler les champs de céréales". Wenn, wie aus den Vergleichungen bei FRAZER hervorzugehn scheint, bei andern Völkern Bräuche vorkommen, die der Einrichtung der Adonisgärten ähnlich sind und eine Darstellung des raschen Wachstums zu sein scheinen, so berechtigt uns das noch nicht, die wirklichen Adonisgärten ebenso zu deuten.

[2] Vgl. BARTON, Semitic origins, S. 114; so auch, nur nicht bestimmt die beiden Stadien auseinanderhaltend, FRAZER, Adonis[2], S. 190 f.; vgl. ebend. S. 187 f.

Gewitter zu holen[1]. Wir haben es hier zu tun mit einem Mythos der Regenerationskraft in der Natur wie im Adoniskult. Aber die Klage fehlt hier. Sie hat sich vielleicht nicht in der Wüste bei den Nomaden sondern erst später in Gegenden mit üppiger Vegetation ausgebildet, wo sich durch mannigfachere Erscheinungen als die der einförmigen Steppe der Eindruck des Ersterbens der Natur noch stärker geltend machte. Dadurch wird aber nicht die Vermutung abgewiesen, daß der Gedanke an dies Ersterben aus altsemitischen Zeiten stammt.

Für den Adonis, wie die Phönizier ihn in den Zeiten der Seßhaftigkeit gedacht haben, ist als alt einzig zu erkennen die Klage um den getöteten Gott. Als ein Sterben aber läßt sich einfacherweise die Ernte nicht auffassen. Zudem waren Spender des Erntesegens den Phöniziern andere Gottheiten, die Baale, die Hauptgötter der einzelnen Städte oder Ortschaften[2], in deren Reihe Adonis nicht gehört[3]. Eine ähnliche Wandlung mit Rücksicht auf den Ackerbau wie bei Adonis hat sich auf syrischem Boden in später Zeit anscheinend bei den weiblichen Gottheiten vollzogen. Sie repräsentieren ursprünglich die allesgebärende Naturkraft und scheinen in den Ausgängen des Heidentums Schirmerinnen des Ackerbaus geworden zu sein[4]. Von dieser speziellen Beziehung zeigen sie in ältern Auffassungen keine Spur.

4. Adonis ein Frühlingsgott.

Die spätern Griechen dachten, wie wir gesehen haben, den Adonis meist als einen Jäger[5]. Vereinzelt wird er als ein Hirt dargestellt, zuerst von Theokrit (ed. Wilamow., Idyll. 1, 109: μῆλα νομεύει; 3, 46: ἐν ὤρεσι μῆλα νομεύων)[6]. Die Auffassung als Jäger fanden wir mit einer

---

[1] JAUSSEN, Coutumes des Arabes au pays de Moab, S. 323ff.; vgl. dazu CLERMONT-GANNEAU, Traditions arabes au pays de Moab, Recueil, Bd. VIII, S. 31ff.

[2] Vgl. oben S. 27f. [3] S. unten 1. Teil, IV, 6.

[4] Vgl. LUCIUS, Anfänge des Heiligenkults 1904, S. 521. In der Inschrift von Carvoran (BÜCHELER und RIESE, Anthologia Latina, II, 1, n. 24) wird die karthagische Cälestis, d. i. die Astarte, bezeichnet als „spicifera" und als „Ceres".

[5] S. oben S. 79.

[6] Ebenso Virgil, Bucol. 10, 18: „ovis ad flumina pavit Adonis"; Servius zu Virgil's Bucol. 10, 16: „etiam Adonis quondam ovium exstitit pastor". Dagegen Valerius Probus zu Virgil's Bucol. 10, 18, ed. Keil S. 25: „Pastorem non invenimus fuisse". Bar Bahlul bezeichnet den Adonis-Tammuz als Hirten und zugleich als Jäger, s. oben S. 76. Auch Theodor Bar Koni nennt den Tammuz, den er für den Adonis substituiert, einen Hirten, s. oben S. 74. Für Theodor Bar Koni und Bar Bahlul ist nicht notwendig indirekte Abhängigkeit von Theokrit anzunehmen, sondern sie können die Vorstellung des Gottes als eines Hirten aus bis auf sie gekommenen Erinnerungen an die alt-babylonischen Aussagen über Tammuz entnommen haben.

ältern Form des Mythos bei den Griechen — mit der Erzählung von dem Kind in der Truhe — nicht vereinbar[1]; der Charakter als Hirt wäre es ebensowenig und scheint spät aufgekommen zu sein, vielleicht als eine Erfindung der Bukoliker[2]. Immerhin ist daran zu erinnern, daß auch der babylonische Tammuz als Hirt erscheint[3]. In jedem Fall mußten sich die Auffassungen als Jäger und Hirt aus alter Vorstellung von dem Wesen des Gottes heraus bilden lassen. Sie bringen beide den Gott in Verbindung mit den Auen oder Steppen, die Vorstellung vom Jäger auch etwa mit dem Walde, aber beide nicht in Zusammenhang mit dem Acker. Keinenfalls kann Adonis zum Jäger oder Hirten gemacht worden sein auf Grund einer Beziehung seiner Bedeutung zur Ernte. Jene beiden Vorstellungen sind überdies für Adonis weit früher bezeugt als diese Beziehung. Man darf annehmen, daß sie das ursprüngliche Wesen des Gottes besser zum Ausdruck bringen.

Zu einem Erntegott paßt ebenfalls nicht die Auffassung des Adonis als Jüngling. Darin lebt nach ihrer allgemeinen Verbreitung in den Erzählungen der Griechen und deren uns durch römische und etruskische Nachahmungen bekannten bildlichen Darstellungen zweifellos eine alte Vorstellung fort, die vielleicht aus Kultbildern der Phönizier erschlossen worden ist. In jener anscheinend ältesten Form des Adonismythos ist der in der Truhe eingeschlossene Gott sogar als Kind gedacht. Auf Münzen von Byblos sind der junge Horus und das Kind Harpokrates vielleicht aufzufassen als Darstellungen des Adonis. Die Art dieser Identifizierungen mit ägyptischen Göttergestalten läge ganz auf der Linie anderer deutlich bezeugter ägyptisierenden Vorstellungen von Adonis und Balti[4]. Der Gott der zur Ernte gereiften Frucht wäre zu denken in der abgeschlossenen Entwickelung des Mannes. In der Jugendschöne des Adonis, der überall als von der Balti-Aphrodite wie von dem bestimmenden Teile mit Liebe umworben erscheint, wird das neue Sprossen auf den Auen zur Darstellung gebracht sein — ich denke das des Frühlings[5]. Das neue Leben im Lenz ist ein Erzeugnis der allesgebärenden Göttin; sie wird entzündet von Liebe zu diesem Erzeugnis, das ihre Lebensmacht zur Darstellung bringt wie sonst keine ihrer Geburten. Noch Bion, der um den Tod des Adonis die Berge mit ihren Bäumen,

---

[1] S. oben S. 152f. [2] So GREVE, De Adonide, S. 11.

[3] S. oben S. 101. [4] S. unten 1. Teil, V.

[5] So im wesentlichen MOVERS in seiner frühern Darstellung „Phönizier" Bd. I und bestimmter unter andern TIELE, Geschichte der Religion, Bd. I, S. 235; nicht gerade für den Frühlingsgott, aber für die Annahme: „Adonide ea, quae terra gignit, indicari" GREVE, De Adonide, S. 56; ebenso für einen Vegetationsgott ganz besonders MANNHARDT und nach seinem Vorgang die meisten neueren, so namentlich FRAZER, Adonis[2], S. 186ff.

die Flüsse und Quellen klagen läßt (ed. Wilamow., Idyll. 1, 31 ff.) und die Blumen verwelken (v. 76), hat es durchgefühlt, daß der Tod des Adonis den Tod der Lenzesfrische in der Natur bedeutet[1].

Allerdings ist eingewendet worden, daß der Frühling im Orient nicht in dem Maße wie bei uns das Erwachen der Vegetation bringe, daß dies vielmehr von den ersten Herbstregen hervorgerufen werde[2]. Aber der Beginn der herbstlichen Regenfälle erfrischt doch nur das Verwelkte und treibt neuen Graswuchs hervor, ohne darüber hinaus in der Pflanzenwelt neue Lebenskeime zu wecken. Eine Dichtung im Hohenliede (c. 2, 11 f.) spricht offenbar allgemein palästinische Wahrnehmungen und Empfindungen aus, indem sie die Zeit, wo der Winter und Regen vorübergegangen ist, als die Periode schildert, wo die Blumen aus der Erde sprossen und bei der Taube, deren Girren man dann im Lande vernimmt, wie bei dem Menschen sich Liebesgefühle regen. Diese Jahreszeit konnte auch in jenen Gegenden sehr wohl gedacht werden als die des auferstehenden Naturgottes. Mir ist keine Aussage bekannt, die das Aufwachen der Natur mit dem Beginn des Regens im Herbste feierte[3].

Wenn Adonis mit jedem Frühjahr aufersteht und in jedem Sommer stirbt, ist er also auf der Erde nur für diese Zeitdauer. Der griechi-

---

[1] Vgl. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Bion, S. 41 f. — Wenn die Schwalbe wirklich, wie Hesychius und Etymologicum Magnum s. v. ἀδωνηΐς angeben, den Namen ἀδωνηΐς gehabt haben sollte, so würde sie ihn wohl erhalten haben als der Vogel, der mit dem Frühling wiederkehrt (so FRIEDR. CREUZER, Zur Gallerie der alten Dramatiker, Auswahl unedirter Griech. Thongefäße 1839, S. 72; DE WITTE, Nuove Memorie dell' Instituto di corrispondenza archeolog., Bd. II, S. 121). Aber dieser Name scheint bei Hesychius (Cod. ἀδωνίης) korrumpiert zu sein aus ἀδονίς = ἀηδονίς (MOR. SCHMIDT zu Hesychius nach MEINEKE), da die Schwalbe häufig mit der Nachtigall verwechselt wird.

[2] LAGRANGE, Religions sémitiques², S. 307. 378 macht zunächst gegen ein Frühlingsfest, damit aber zugleich gegen die Auffassung des Adonis als Frühlingsgott die Einwendung: „le réveil de la végétation se fait aux premières pluies d'automne". Die positive Beobachtung des Kenners palästinischer Verhältnisse hat zweifellos ihre Anhaltspunkte, wird aber doch so, wie es von uns geschehen ist, einzuschränken sein. SOCIN (Baedeker, Palästina², 1880, S. LXVII) berichtete wesentlich anders: „Der November . . . wird in Syrien öfters zum sogenannten Altweibersommer, aber die Natur ist dann fast ganz erstorben". LAGRANGE denkt ohne Zweifel an das Ergrünen der Weiden nach den ersten Regenfällen, wie es geschildert wird von JAUSSEN, Coutumes des Arabes au pays de Moab, S. 353 f. Aber auch für den Nomaden ist doch die darüber hinausgehende Erneuerung der Vegetation im Frühjahr wahrnehmbar und wichtig.

[3] Noch weniger ist es zutreffend, wenn MANSELL, Gazette archéolog., Jahrg. IV, S. 53 die Auferstehung des Adonis in den Herbst verlegt mit Rücksicht auf die Abnahme der Sonnenglut und das Reifen der Früchte; beides deutet doch nicht auf die Entstehung neuen Lebens.

sche Mythos läßt in seiner ältern Form den Adonis den dritten Teil des Jahres für die Gemeinschaft mit Aphrodite gewährt erhalten, die beiden übrigen Teile für sich und für den Aufenthalt in der Unterwelt bei Persephone[1]. Diese Erzählung hat die naturalistische Grundlage des Mythos noch einigermaßen richtig bewahrt.

Durch unsere allgemeinen Beobachtungen wird durchaus bestätigt was wir schon aus der Feier des Adonisfestes im Hochsommer und aus den verwelkenden Adonisgärten geschlossen haben, daß Adonis die Frühlingsvegetation darstellt, die im Sommer abstirbt.

5. Die Deutung des Adonis als die Sonne.

In dem, was wir aus den Nachrichten der Griechen und Lateiner und aus deutlichen oder scheinbaren alttestamentlichen Hinweisungen auf den Adonisdienst entnehmen können, tritt keine Beziehung zur Sonne hervor. Später hat man, wenigstens in der Theorie (für den Kultus läßt es sich nicht bestimmt nachweisen), den Adonis von Byblos aufgefaßt als einen Sonnengott. Diese Auffassung lag für die Abendländer nahe, da sie das Sprossen der Vegetation dem Einfluß des zunehmenden Sonnenlaufes zuschreiben. Für die Semiten ist weniger die Sonne als der Mond das Gestirn, welches Wachstum der Pflanzenwelt fördert[2]. Aber auch sie haben den Zusammenhang der Entwickelung der Vegetation mit den Stadien des Sonnenlaufes beobachtet, und die Babylonier wenigstens scheinen deshalb Vegetations- und Sonnengötter kombiniert zu haben[3].

Macrobius (Saturn. I, 21, 1) leitet die solare Bedeutung, die er dem Adonis wie fast allen andern Göttern zuspricht, ausdrücklich aus der Religion der „Assyrer“, d. i. der Syrer[4], her, von denen sein Kultus zu den Phöniziern gekommen sei: „Adonin quoque solem esse non dubitabitur inspecta religione Assyriorum, apud quos Veneris Architidis[5] et Adonis maxima olim ueneratio uiguit, quam nunc Phoenices tenent“. Die Beziehung des Sterbens des Adonis auf die winterliche Abnahme des Sonnenlaufes und die der Rückkehr des Gottes auf dessen Zunahme im Frühjahr will er überkommen haben und ebenso in Zusammenhang damit die Deutung des Ebers, der den Adonis tötet, auf den Winter (Saturn. I, 21, 4). Auf seine Darstellung geht wohl zurück die damit übereinstimmende schon oben[6] angeführte Deutung des Adonis

---

[1] So Panyasis bei Apollodor III, 14, 4, 3 f.; weitere Belege für die wechselnde Darstellung bei ENGEL, Kypros, Bd. II, S. 571; GREVE, De Adonide, S. 13 f.

[2] Vgl. Artikel „Sonne“ PRE.[3], Bd. XVIII, S. 491, 5 ff.

[3] S. oben S. 107 f. [4] S. unten 3. Teil, II.

[5] S. zu „Architidis“ oben S. 80. [6] S. 150.

als der Sonne bei einem Anonymus. Mit dieser Auffassung steht in Einklang, daß Martianus Capella (l. II, 192) den Namen „Byblius Adon" unter den vielen Namen aufführt, die dem auch als „Sol" bezeichneten Gott beigelegt würden. Aus Phönizien selbst weiß ich keine Hinweisung auf den Adonis in einer Auffassung als die Sonne[1]. Diese Deutung ist allerdings gerade auf phönizischem Boden für späte Zeiten von vornherein wahrscheinlich, da zuletzt wohl alle Götter Syriens und Phöniziens zu Sonnengöttern geworden sind[2]. Aber Macrobius fügt zu seiner Deutung von der Sonne hinzu (Saturn. I, 21, 6): „Sed cum sol emersit ab inferioribus partibus terrae . . ., tunc est Venus laeta et pulchra uirent arua segetibus, prata herbis, arbores foliis". Hierin hat er noch einen Rest bewahrt von der Auffassung des Adonis als des Gottes der Frühlingsvegetation[3].

---

[1] Für die Auffassung als die Sonne macht RONZEVALLE, Revue Biblique internationale, Bd. XII, S. 407 ff. darauf aufmerksam, daß die Reste eines Tempels aus römischer Zeit auf dem Hügel Ḳaṣṣûba in nächster Nähe von Byblos wahrscheinlich als die eines Sonnentempels anzusehen sind. Es ist dort eine Weihinschrift für den Θεὸς Ἥλιος gefunden worden, und RONZEVALLE will ferner auf einem kleinen Altar eine Reliefdarstellung des Sonnendiskus erkennen (was mir nicht über allen Zweifel erhaben zu sein scheint). Wir haben aber kaum eine Veranlassung, mit RONZEVALLE (S. 408) in diesem Helios den Nachfolger des „Adonis-Tammuz" zu erkennen. — Die Darstellung eines anscheinend jugendlichen Gottes mit Strahlenkranz auf einem bei Maschnaka in der Umgegend von Byblos gefundenen Cippus (RENAN, Mission, S. 290, Taf. XXXII, 2) läßt sich kaum auf den Adonis beziehen, obgleich wir zu Maschnaka anscheinende Spuren seines Kultus fanden (s. oben S. 78 f.). Gegen die Erklärung dieses Sonnengottes als Adonis sprechen die Blitze, die auf den beiden Nebenseiten des Cippus dargestellt sind.

[2] S. Artikel „Sonne" a. a. O., S. 497 ff. Unter den Gelehrten haben Adonis als die Sonne erklärt HUG, Untersuchungen, S. 89; CREUZER, Symbolik[3], Thl. II, S. 429 ff.; PAUL BOETTICHER, Rudimenta, S. 12; auch BAUDISSIN, Studien, I, S. 302 und in sehr konfuser Weise VELLAY, Adônis-Thammouz. S. dagegen FRAZER, Adonis[2], S. 187 f.

[3] Den Adonismythos erklärt auch GRUPPE, Griech. Mythologie, Bd. II, S. 948 ff. für einen ursprünglich siderischen. Seine Behauptung, daß Adonis einst auch im Orion „wieder erkannt" worden sei (S. 950, Anmkg. 1), beruht auf der Auffassung STUCKEN's (Astralmythen, Tl. I, S. 21), der die „Auferstehung des Orion", d. h. das Wiedererscheinen des Gestirns, als die Grundlage eines Auferstehungsfestes (nicht Trauerfestes) des Tammuz-Adonis im Monat Tammuz ansieht. Es ist oben S. 150 f. die, wie es scheint, noch einigermaßen unsichere Annahme referiert worden, daß der Eber des Adonis als das Tier des Gottes Ninib in einer Beziehung stehe zu dem Sternbild Orion als dem Sternbild des Ninib. Wenn sich das als richtig bewährt, so bezieht sich diese astrale Kombination doch lediglich auf die Todeszeit des Tammuz und Adonis, und nur der Eber wäre auf diesem Weg in den Mythos gekommen. Daraus ist aber weder Tammuz noch Adonis als ein Gestirngott zu erkennen; Tammuz-Adonis und der feindliche Ninib können nicht wohl mit ein und dem-

Was wir für die Bedeutung des Gottes aus der Vorstellung von seinem Tode gewonnen zu haben glauben, wird bestätigt und zugleich die Beziehung auf die Sonne für die ursprüngliche Bedeutung unmöglich gemacht, wenn wir Zeit und Art seiner Festfeier nochmals ins Auge fassen.

Überall scheint in den Angaben unserer Quellen die Voraussetzung zu bestehn, daß Klagefest und Auferstehungsfeier des Adonis, soweit die zweite überhaupt stattfand, sich unmittelbar folgten. Lucian berichtet dies ausdrücklich (Syr. dea 6). Es wurde also bei einer Feier, die das Ersterben und zugleich das Wiederaufleben zum Gegenstand hatte, eines von beidem, die Wiederbelebung oder das Ersterben, antizipiert oder nachträglich dargestellt. Es scheint sich danach nicht von vornherein sagen zu lassen, ob die Jahreszeit des Festes, welche immer es war, sich auf den Tod oder auf die Wiederbelebung bezieht. Aber diese scheinbare Unsicherheit wird dadurch aufgehoben, daß in der Festfeier die Klage die Hauptsache und anscheinend das primäre ist[1]. Das Fest im Hochsommer wird sich also allerdings, wie wir bisher angenommen haben, auf die Todeszeit des Gottes beziehen, und seine Bedeutung ist danach zu bestimmen.

Die Erklärung des Adonis als Sonne wird durch die Zeit des Festes ausgeschlossen, mögen wir es nun auf die Wiedererstehung oder auf den Tod des Gottes beziehen. Das jährliche Erwachen eines Naturgottes kann wohl nur zu suchen sein entweder in dem Beginn des Zunehmens des Sonnenlaufes mit der Wintersonnenwende oder des Wachstums der Pflanzen im Frühjahr oder auch etwa in ihrer Neubelebung durch den ersten Regenfall des Herbstes und im Sprossen der Wintersaat nach der herbstlichen Bestellung des Feldes. Von einem Adonisfeste zur Zeit der Wintersonnenwende im Dezember, also von einem Adonisfest als Auferstehungsfest der Sonne, findet sich keine Spur. Auch als Todesfest des Sonnengottes passen die für die Adonisfeste in Betracht kommenden Jahreszeiten nicht: weder das Frühjahr, wo die Sonne zunimmt, noch der Hochsommer, wo sie ihren höchsten Stand erreicht. Daß Adonis, der nach einer mehrfach bezeugten Auffassung im Hochsommer stirbt, nicht ein Sonnengott ist, sollte für ihn ebensowenig als für Tammuz fraglich erscheinen, da in dieser Jahreszeit die Sonne nicht stirbt, sondern ihre höchste Kraft entfaltet. Vielmehr muß die Gewalt der Sonne das sein, was den Tod des Gottes herbeiführt.

Eine Frühlingsfeier, wenn sie für Adonis vorkam, hätte man etwa als dem Sonnengott geltend ansehen können, dessen Kraft im Frühjahr

---

selben Gestirn identifiziert worden sein. Die Grundzüge des Mythos vom Tode des Adonis lassen sich nicht als ein siderischer sondern nur als ein tellurischer Vorgang deuten.

[1] S. oben S. 133ff. 138.

zunimmt. Auf diesem Wege vielleicht ist Marduk, der Gott des babylonischen Frühlingsfestes, wenn auch er ursprünglich ein Vegetationsgott gewesen sein sollte[1], zum Sonnengott geworden. Es hat dann bei den Babyloniern zwei Feste gegeben, die eigentlich einem Vegetationsgott galten, das Frühlingsfest des Marduk und das Sommerfest des Tammuz. Ein Frühjahrs- und ein Sommerfest scheinen seit alters auch bei den Phöniziern bestanden zu haben. Dem tyrischen Melkart wurde nach einer Nachricht des Menander bei Josephus ein Auferstehungsfest schon seit Hiram im Monat Peritios gefeiert[2]. Damit ist nach der für Tyrus bezeugten Monatsfolge die Jahreszeit Februar-März gemeint[3]. Eine Feier des neubeginnenden Lebens der Vegetation im Frühjahr scheint also seit alter Zeit den Phöniziern geläufig gewesen zu sein. Beweisend aber für ein Fest des Adonis im Frühjahr ist diese Jahreszeit des Melkartfestes in keiner Weise, da beide Götter immer auseinander gehalten werden. — Auf germanischem Boden bestehn nebeneinander Frühlings- und Sommerfeste, die der Vegetationsgottheit gelten und in beiden Jahreszeiten durch verwandte Riten den Wechsel von Lebensentstehung und Vergehn zum Ausdruck bringen[4]. In einer ähnlichen Beziehung scheinen das phönizische Frühlings- und Sommerfest gestanden zu haben, aber in der Verteilung auf zwei verschiedene Götter. Der Gott der Vegetation, den man im Frühjahr als den neu erstehenden feierte, wurde in der Gestalt des tyrischen Melkart-Herakles zum siegreichen Vorkämpfer seines Volkes, über das er königlich herrscht, wie sonst der Sonnengott bei den Nordsemiten als König gilt[5]; anscheinend ist auch Melkart schon frühzeitig als Sonnengott angesehen worden[6]. Der Vegetationsgott, dessen Ersterben man im Sommer beklagte, der Adonis von Byblos, wurde vorzugsweise aufgefaßt als der unterliegende Gott, dessen Kultus sich in elegischer Stimmung äußerte. Der Gott mit dem Namen Melkart ist eingetreten in die Stelle des Hauptgottes, des Baal der Stadt und des Staates, und hat davon seinen Namen „König der Stadt“ erhalten[7];

---

[1] S. oben S. 107f. [2] Vgl. oben S. 33. 135.

[3] S. Artikel „Sonne“ PRE.[3], Bd. XVIII, S. 494, 41ff.

[4] Dafür ist vor allem auf die eingehenden Untersuchungen MANNHARDT's hinzuweisen.

[5] S. Artikel „Sonne“ a. a. O., S. 509f. [6] Ebend. S. 494f.; vgl. oben S. 25. 33.

[7] DUSSAUD (Notes, S. 131, Anmkg. 2) macht mir Identifizierung des Melkart und des Adonis zum Vorwurf. Sofern es sich bei beiden um eine Auferstehung handelt, sind sie m. E. allerdings einander verwandt, aber keineswegs identisch. Wenn ich in beiden „das durch den Sonnenlauf bedingte Leben der Vegetation“ gefunden habe, so war das allerdings zu bestimmt gesagt. Die Auferstehung mag sich bei Melkart auf einen andern Naturvorgang beziehen als bei Adonis, wenigstens in der geschichtlich nachweisbaren Auffassung des Melkart. Aber als wiederaufwachende Götter gehören beide zu den jugendlichen Göttern. Nur nimmt Melkart eine Mittel-

Adonis hat allem Anschein nach immer in der Rangordnung der Götter eine untergeordnete Stellung eingenommen und ist erst ganz spät in theoretischen Darstellungen durch Mißverständnis für die Sonne erklärt worden. Melkart und Adonis verhalten sich zueinander wie Marduk und Tammuz. Nur Marduk ist ein Sonnengott, speziell der Gott der Frühlingssonne; Tammuz ist vielleicht in seiner Wirksamkeit als von der Sonne abhängig gedacht worden[1]. Aber auch die Tammuz- und Adonisfeier im Juni-Juli um die Zeit des Anfangs einer neuen Periode im Jahreslaufe der Sonne, die Zeit der Sommersonnenwende, konnte den spätern eine Kombination mit der Sonne nahelegen.

6. Entstehung des Adonismythos.

Die Deutung des Adonis als die Sonne gehört offenbar einer späten Zeit an; aber auch seine Auffassung als Vegetationsgott, obgleich sie alt ist, wird doch nicht die ursprüngliche sein, ebensowenig als dieselbe Auffassung des Tammuz, weil sie dafür zu abstrakt ist. Wie Tammuz vielleicht im Anfang als der Gott eines Baumes gedacht worden ist[2], so mag auch Adonis zunächst ein Baum oder eine andere Pflanze gewesen sein, woran man das Ergrünen im Frühjahr und das Verdorren im Hochsommer beobachtete[3], oder auch er war ursprünglich, wie wir bereits vermutet haben[4], für den Hirten das grünende Leben der einzelnen Au, wo die Herde weidete. In einem Falle konnte er als das eine, in einem andern als das andere angesehen werden.

Einen sichern Beleg, woraus man direkt folgern dürfte, daß Adonis ursprünglich eine von diesen Einzelheiten bedeutete, kenne ich allerdings nicht. Die griechische Erzählung von der Geburt des Adonis aus der Myrte oder dem Myrrhenbaume kann auf nichtsemitischem Boden entstanden sein. Man vergleiche damit die Zeugung des Attis von dem Granatbaum und seine Verwandlung in eine Pinie und die des Kyparissos in eine Zypresse[5].

---

stellung ein. Er ist der „Baal" von Tyrus, d. h. er ist eingetreten in die Stellung des höchsten Gottes. Wie mir scheint, sind die Grenzen zwischen den einzelnen Göttergestalten oder auch Götterkategorien der Phönizier fließender und unbestimmter als DUSSAUD anzunehmen geneigt ist. Den Esmun, ursprünglich ein Vegetationsgott und Gott zweiten Grades wie Adonis, sehen wir in Karthago auf dem Wege, in die höhere Stellung einzurücken, die Melkart tatsächlich erlangt hat.

[1] Vgl. oben S. 107. [2] S. oben S. 103.

[3] Vgl. FRAZER, Adonis[2], S. 191: „the *Adon* or lord of each [?] individual tree and plant rather than a personification of vegetable life as a whole".

[4] Oben S. 164f.

[5] Studien II, S. 214. Zu den dort gegebenen Belegen ist noch hinzuzufügen der schon wiederholt zitierte Mythograph in Script. rer. myth. ed. Bode, S. 239, der den

Aber in Plutarch's „De Iside et Osiride" (c. 15f., 357 A—C) ist die Erzählung, daß in Byblos eine Erika den Sarg des Osiris, d. i. des mit Osiris identifizierten Adonis[1], umschloß, daß ihr Stamm dann mit einem leinenen Gewand bekleidet und mit Myrrhe gesalbt worden sei und noch jetzt von den Bybliern im Heiligtum der Isis verehrt werde, orientalischen und vielleicht nur, soweit es sich um den Sarg im Baume handelt, ägyptischen Ursprungs[2]. In ägyptischen Darstellungen, die allerdings nicht alt sind, wird das Osirisgrab von einem Baume beschattet und ein anderes Mal der Sarg des Gottes von den Zweigen eines Baumes getragen und gedeckt[3]. Die Verbindung eines Baumes mit dem Osirisgrab ist aber älter als diese Abbildungen. Der Name des Ortes *Pḳr* bei Abydos, wo das Grab des Osiris sich befand, bezeichnet eine Baumart und beruht darauf, daß am Osirisgrabe Bäume dieser Art standen. Die Bezeugung geht hier bis in das mittlere Reich zurück[4]. Schon in den Pyramidentexten findet sich ein Spruch, der die Anschauung voraussetzt, daß zum Osirisgrab ein Baum gehört[5]. Nach Plutarch (Is. et Os. 20, 359 B) war das auf einer gänzlich unzugänglichen kleinen Insel (nach der Lesart νηcίδα) bei Philä gelegene Osirisgrab von einem hohen Baum überschattet. Es kann hier dahingestellt bleiben, ob in diesen Bäumen Osiris selbst als ein Baum gedacht oder nur sein aus dem Tod erstehendes neues Leben mit dem Wachstum eines Baumes verglichen wird. Wahrscheinlicher ist doch das erste, da Osiris dargestellt wird in einer Art Mast mit Querbalken, anscheinend ein Baumstamm, der alljährlich zu

---

Adonis geboren werden läßt von der in einen Baum verwandelten Myrrha. Die Geburt auch des Tammuz aus einem Baumstamm findet LANGDON, Sumerian and Babylonian psalms, S. 333, Anmkg. 9 angedeutet; s. dagegen ZIMMERN, Gott Tamûz, S. 727, Anmkg. 2.

[1] Vgl. unten 1. Teil, V.

[2] Anders ISIDORE LÉVY, Malcandre dans l'inscription d'Eschmounazar, Revue archéolog., Série IV, Bd. IV, 1904, S. 397, Anmkg. 1. Die Bezeichnung ἐρείκη für einen großen Baum ist auffallend. Ich lasse dahingestellt sein, ob der Name, wie SETHE (Zur ältesten Geschichte des ägyptischen Seeverkehrs mit Byblos und dem Libanongebiet, ÄZ. XLV, 1908, S. 12ff.) anzunehmen geneigt ist, aus dem semitischen Namen für die Zeder אֹרֶן ,אֶרֶז, assyr. *êrinu* entstanden gedacht werden kann.

[3] Abbildungen bei MARIETTE BEY, Dendérah, Description générale du grand temple de cette ville, Bd. IV, Paris 1873, Taf. 66 und, worauf mich Professor EDUARD MEYER aufmerksam macht, bei WILKINSON, The manners and customs of the ancient Egyptians[2], London 1878, Bd. III, S. 349 (aus How). Vgl. FRAZER, Adonis[2], S. 339ff.; EDUARD MEYER, Aegypten zur Zeit der Pyramidenerbauer (Sendschriften der Deutschen Orientgesellschaft Nr. 5, 1908), S. 19.

[4] G. SCHÄFER, Das Osirisgrab von Abydos und der Baum *pḳr*, ÄZ. XLI, 1904, S. 107ff., wo zum ersten Male der Ortsname *pḳr* erklärt worden ist.

[5] Ebend. S. 109.

Busiris aufgerichtet und als das Rückgrat des Gottes ausgelegt wurde[1]. Diese Darstellung ist offenbar uralt und geht zurück in Zeiten, wo zwischen realistischer und bildlicher Auffassung noch nicht unterschieden wurde. Jedenfalls ist Osiris, wenn nicht in spezieller Weise der Gott der Erzeugung des Pflanzenlebens, so der des Lebens überhaupt[2]. Welches aber immer die ägyptische Vorstellung war von dem Zusammenhang des Osiris mit dem Baume, sie wird bei Plutarch in der Verlegung nach Byblos kombiniert sein mit phönizischem Baumkult; denn die Bekleidung der Erika entspricht nicht altägyptischer, wohl aber arabischer und heutiger syrischen Sitte, die heiligen Bäume mit Stücken von Zeug zu behängen[3]. Die Salbung des Stammes stellt orientalischen Brauch den Toten gegenüber dar. In beiden Behandlungsweisen der Erika kommt deutlich zum Ausdruck, daß der Baum identisch mit dem Gott ist[4], und als der so behandelte Gott mag ursprünglich der Adonis von Byblos gegolten haben, mit dem der in ähnlicher Weise als Baum verehrte Osiris identifiziert wurde. Aber vielleicht auch beruht der heilige Baum von Byblos, der nach den Angaben Plutarch's offenbar im dortigen Tempel der „Isis" oder Baalat wirklich vorhanden gewesen ist, auf einer Verpflanzung eines Osirisbaumes nach Byblos, und nur die Behandlung, die diesem heiligen Baume zuteil wurde, entsprach der Landessitte. Auch aus Plutarch's Erzählung läßt sich also mit Deutlichkeit nicht ersehen, daß Adonis von Hause aus als ein Baum gedacht wurde.

Aber es beruht doch wohl auf einer altsemitischen Anschauung daß in den gräzisierten Formen von Mythen, die Gottheiten syro-phöni-

---

[1] EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2[2], S. 70; vgl. MASPERO, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes, II, S. 359; ERMAN, Die ägyptische Religion[2], S. 22.

[2] In einem Hymnus, dessen Niederschrift dem Ausgang des neuen Reiches angehört, wird der Atem des Osiris-Sokaris dargestellt als der Ausgangspunkt des Lebens der Menschen, und noch im Tode bekundet der Gott seine Zeugungskraft, s. ERMAN, Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka aus den Königsgräbern, ÄZ. XXXVIII, 1900, S. 31ff.

[3] Über diese Sitte: CURTISS, Ursemitische Religion, S. 96; JAUSSEN, Coutumes des Arabes au pays de Moab, S. 332ff.; für die Araber s. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums[2], S. 112. Dieselbe Sitte findet sich auch bei den Fellachen in Ägypten, s. MASPERO a. a. O., S. 225, wo sie gewiß nicht altägyptischen sondern arabischen Ursprungs ist; vgl. SCHWALLY, Aegyptiaca, Nöldeke-Festschrift 1906, Bd. I, S. 422.

[4] Vgl. ROBERTSON SMITH, Religion, S. 146f., Anmkg. 275. Vielleicht bezieht sich, wie DÜMMLER, Artikel „Adonis" Sp. 386 vermutet, auf Adonisdienst die von Hesychius s. v. ἀοῖα berichtete Dendrophorie im Aphroditedienste: ἀοῖα· δένδρα κοπτόμενα καὶ ἀνατιθέμενα τῇ Ἀφροδίτῃ, ὡς ἱστορεῖ Νάσσανδρος (?) πρὸς ταῖς εἰσόδοις. Nach dem Etymologicum Magnum war Ἀῷ ein Beiname des Adonis (s. oben S. 82).

zischen Ursprungs betreffen, neben der weiblichen Gottheit fast nur der jugendliche Gott zu Bäumen in eine Beziehung gesetzt wird[1]. Er steht der seit uralter Zeit in einem Baum oder Baumstamm, der Aschera, verehrten weiblichen Gottheit näher als der höchste Gott bei den Phöniziern, den man mit Zeus oder Kronos verglich und, so viel unsere direkten Nachrichten ergeben, niemals oder doch nur selten mit einem Baume kombiniert zu haben scheint[2]. Vielleicht allerdings ist doch auch dieser Gott unter Bäumen und in Bäumen verehrt worden. In dem von den Erzählern des jahwistischen und des elohistischen Buches in der Genesis bezeugten Kult Jahwe's unter Bäumen ist vielleicht althebräische Kultsitte, vielleicht aber wenigstens teilweise Nachahmung kanaanäischen Brauches zu erkennen, und es liegt dann am nächsten, an einen Brauch im Kultus des mit Jahwe identifizierten Baal zu denken. Aber da die heiligen Bäume, die im Alten Testament ständig als die „grünen" bezeichnet werden, auf die Lebenskraft der Gottheit verweisen, sind sie doch wohl von alters her speziell das Abbild der Göttin gewesen, die als die Gebärerin des Lebendigen gilt, und des jugendlichen Gottes, der das Ergrünen der Vegetation darstellt. Von da aus werden die Bäume dann allgemeines Gottheitszeichen geworden sein. Auf aramäischem Boden, für Hierapolis am Euphrat, ist in der Schrift „De Syria dea" (§ 49) der Brauch bezeugt, an einem Frühlingsfeste Bäume aus dem Walde zu holen, im Tempelvorhof aufzustellen, mit Gewändern und Schmucksachen zu behängen und dann nebst anderm Zubehör durch ringsum aufgeschichtete Scheiterhaufen zu verbrennen. Wie die Bäume hier offenbar Zeichen des erwachenden Frühlingslebens sind, so kann der Frühlingsgott einstmals als ein Baum gedacht worden sein. In Hierapolis handelt es sich allerdings vielleicht nicht um einen semitischen sondern um einen hettitischen Frühlingsgott[3].

Deutlicher noch als in der Gemeinsamkeit des Zusammenhangs mit

---

[1] Vgl. Studien II, S. 220.

[2] Jer. 2, 27 spricht nicht gegen diese Annahme, wo עֵץ als Vater und אֶבֶן als Mutter deshalb gesetzt werden mußte, weil das Nomen עֵץ Maskulinum und אֶבֶן Femininum ist; man vgl. aber den alttestamentlichen Ortsnamen Baal-Tamar „Palmenbaal", worin „Baal" wahrscheinlich den höchsten Gott bezeichnet.

[3] Vgl. oben S. 158 und speziell zu dem Frühlingsfest EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2², S. 642f. Mehr noch als die Ausstattung der Bäume dieses Festes stellt ihre Verbrennung eine auffallende Parallele dar zu den nordeuropäischen, besonders deutschen Maibäumen, sodaß sich wohl die Frage aufwerfen läßt, ob hier ein geschichtlicher Zusammenhang anzunehmen sei. Er wäre eher dann möglich, wenn das Frühlingsfest von Hierapolis nicht semitischen Ursprungs war, sondern aus Kleinasien kam und dorthin vielleicht aus nördlichern Gegenden übertragen worden war. Vgl. MANNHARDT, Wald- und Feldkulte, Bd. II, S. 259ff. („Das Frühlingsfest der syrischen Göttin") und S. 347ff.

Bäumen, die doch nicht ganz sicher zu erweisen ist, zeigt sich die Verwandtschaft des jugendlichen Gottes, ebenso des Adonis wie des Tammuz, mit der Astarte-Istar darin, daß in dem babylonischen Mythos von der Hadesfahrt der Istar das Absterben des Naturlebens durch das Entschwinden der Göttin zum Ausdruck gebracht wird, gerade ebenso wie im Adonis- und Tammuzmythos der Tod des Gottes sich auf jenes Absterben bezieht.

Die Verwandtschaft der Vorstellung des Adonis mit der der weiblichen Gottheit wird die Erklärung bieten für seine Stellung zu ihr in Kult und Mythos. Adonis scheint im Kultus überall eine Stellung eingenommen zu haben, die ihn der großen weiblichen Gottheit unterordnete. Wir wissen von keinem selbständigen Tempel des Adonis. Nur das vereinzelte Vorkommen jenes „sacerdos Adonis" im karthagischen Afrika[1] scheint einen Tempel des Gottes vorauszusetzen. Aber der Tempel von Amathus war nach Pausanias dem Adonis und der Aphrodite geweiht, und offenbar nur abkürzenderweise sagt er an zweiter Stelle einfach ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀδώνιδος (l. IX, 41, 2f.). Die Adonisfeiern von Byblos fanden nach Lucian im Tempel der Aphrodite statt[2]. Eine Weihung an Adonis kenne ich nur in einer schon erwähnten[3] lateinischen Inschrift aus Afrika, aus der nicht zu ersehen ist, ob sie von einem Punier herrührt. Die Weihung setzt einen Kultus des Gottes voraus. Daß bei den Phöniziern ein eigentlicher Kultus, ein Opferdienst, des Adonis nicht bestanden zu haben scheint, wird darauf beruhen, daß Adonis nicht zu den großen Göttern gehörte. Zu den Baalen scheint er nicht gerechnet worden zu sein. Nicht er ist Baal, d. i. Herr, von Gebal oder Byblos, sondern in der Inschrift des Königs Jechawmelek erscheint eine Baalat, „Herrin", von Gebal, die wir mit der Aphrodite von Byblos bei Lucian zu identifizieren haben. Neben ihr stand als gebietende Gottheit der Gott Malk, den wir aus byblischen Personennamen erschließen müssen. Mit ihm ist vielleicht identisch der Gott El oder Kronos, der bei Philo Byblius als Hauptgott von Byblos erscheint[4]. Er ist zweifellos von Adonis zu unterscheiden; nur Philo Byblius scheint beide Götter identifiziert zu haben[5]. Unter den führenden Gottheiten von Byblos ist also Adonis nicht zu finden. Auf den Münzen von Byblos kommt keine Figur vor, worin man den Adonis unmittelbar erkennen könnte, während die Baalat häufig dargestellt ist[6]. Auf einer Münze dieser Stadt mit dem Kopf des Tiberius kann man etwa in dem Knaben Horus neben der als Isis dargestellten Göttin[7] einen Ersatz für den Adonis erkennen, der dann sehr deutlich als der Göttin unter-

---

[1] S. oben S. 68. [2] S. oben S. 73. [3] Oben S. 69.
[4] S. oben S. 33f. [5] S. oben S. 76.
[6] Rouvier IV, S. 42ff. [7] Ebend., S. 49 n. 679.

geordnet charakterisiert wäre; ebenso ist vielleicht das vereinzelt auf den Münzen für sich allein vorkommende Kind Harpokrates zu deuten[1]. Diese Deutung ist nicht dadurch ausgeschlossen, daß sonst der Adonis von Byblos mit Osiris identifiziert wurde[2]. In den erwähnten Darstellungen kommt Osiris neben dem Horus und Harpokrates nicht vor, und das Verhältnis des Adonis zu der Baalat konnte ebensogut dem des Horus als dem des Osiris zu der Isis, dem Verhältnis des Sohnes ebensogut als dem des Gemahls, verglichen werden[3]. Vielleicht ist eine Vorstellung von Adonis als Knabe oder Kind nicht erst spät und nicht allein unter ägyptischem Einfluß entstanden. Wir haben Spuren gefunden davon, daß die Griechen in älterer Zeit sich den Adonis als Kind vorstellten. Allerdings werden sonst die Götter der Semiten nicht als Knaben oder Kinder aufgefaßt; aber Adonis ist eben nicht in eigentlichem Sinn ein Gott, keine Gestalt der Religion sondern des reinen Mythos — eine Figur, die wie das Anhängsel einer göttlichen Gestalt, der Baalat, erscheint. Er läßt sich, wie wir schon ausgesprochen haben[4], etwa bezeichnen als ein Dämon. Vielleicht ist es nicht zufällig, daß, abgesehen von jenen späten lateinischen Inschriften aus Afrika, keine Inschrift vorliegt, die des Adonis oder überhaupt der jugendlichen Mythosgestalt von Byblos gedenkt. Den Göttern weiht man Inschriften, den Dämonen nicht. Eben darauf, daß „Adonis“ kein eigentlicher Gott war, haben wir es beruhend gedacht, daß ein bestimmter Name für ihn nicht bekannt ist und daß es für ihn anscheinend keine andere Bezeichnung gegeben hat als das ganz allgemeine Epitheton, das allen höhern Wesen zukam. Adonis hätte, wie die Entwickelung der verwandten

---

[1] ROUVIER IV, S. 46ff. n. 669 und 676 (autonom). [2] S. unten 1. Teil, V.

[3] Obgleich ich keinerlei Gewicht darauf lege, will ich doch nicht unterlassen, auf eine vielleicht vorliegende Berührung nicht des Adonis, aber doch etwa seines Pendants, des Tammuz, mit Horus in möglichen siderischen Beziehungen beider Götter hinzuweisen. Die Todeszeit des Tammuz bringt man in Verbindung mit dem Wiedererscheinen des Sternbildes Orion (s. oben S. 150f.). Der Tempel des Horus in Edfu ist in der Querachse nach dem Aufgang des Orion gerichtet (NISSEN, Orientation, Hft. I, 1906, S. 48; s. aber gegen die Kombination des Horus mit dem Gestirn des Orion MASPERO, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes, II, S. 17ff.). Aber da für die Orientierung des Tempels des Horus und überhaupt für Horus nicht eine Todeszeit des Gottes in Betracht kommt, wird ein wirklicher Zusammenhang nicht anzunehmen sein. Ein Anzeichen für die Beziehung eines phönizischen Gottes auf ein Sternbild ist mir nicht bekannt. Überhaupt scheint mir der Theorie einer beabsichtigten Orientation der antiken Tempel gegenüber äußerste Vorsicht geboten zu sein. Orientation nach dem Sonnenaufgang liegt allerdings mit zweifelloser Absichtlichkeit vor in der Lage des nach phönizischem Vorbild erbauten jerusalemischen Tempels, s. Artikel „Sonne“, PRE.3, Bd. XVIII, S. 494, 27ff.; 495, 3ff.

[4] Oben S. 12ff.

Vorstellung des Esmun uns zeigen wird, zum eigentlichen Gott werden können. Diese Weiterentwickelung ist aber für die Mythosgestalt von Byblos nicht eingetreten. Sie als ein Kind zu denken, lag nahe, denn ihr Leben währt kurze Zeit: sie erscheint im Frühjahr und geht dahin im Sommer. Aber die Auffassung als Kind, wenn sie wirklich bei den Phöniziern bestand, war keinenfalls die einzige, wie die Vergleichung mit Osiris zeigt, die deutlich bezeugt ist. Auch der babylonische Tammuz ist bald als „kleiner" und bald als „großer" gedacht worden[1].

Bei den Griechen spielt in Verbindung mit den Adonisgärten der Phallus eine Rolle[2]. Das könnte an und für sich sehr wohl phönizischen Ursprungs sein. Ich weiß aber den Phallusdienst, überhaupt das Phallusbild, gerade im Adonisdienst auf phönizischem Boden nicht nachzuweisen, auch nichts Analoges. Überhaupt hat, wie schon oben[3] bemerkt worden ist, in den phönizischen Kulten nach den Zeugnissen, die auf uns gekommen sind, der Phallus keine besonders hervortretende Bedeutung gehabt. Vielleicht hängt jedoch mit Adonisdienst zusammen was Clemens Alexandrinus und, wohl aus ihm schöpfend, Arnobius von dem Geheimkult der cyprischen Aphrodite berichten, daß darin den Eingeweihten Phallen übergeben würden[4]. Dies könnte möglicherweise auf einen phönizischen Brauch zurückgehn und dann dem Kultus der Baalat und des Adonis angehören. Eine Analogie in den Riten des Adonisfestes scheint zu sein was die Schrift „De Syria dea" berichtet, daß Frauen am Adonisfeste zu Byblos sich preisgaben[5]. Das ist aber nur ein Ersatz für die dem Adonis verweigerte Trauerbezeigung, und der Lohn des Preisgebens ist nicht dem Adonis sondern der Aphrodite heilig[6]. Adonis ist ursprünglich schwerlich als Gott der Zeugungskraft

---

[1] ZIMMERN, Tamūzlieder, S. 208, B Schluß.

[2] FOUCART, Associations religieuses, S. 62. Zu dieser Seite der griechischen Adonien vgl. das Zitat über die Feier der Hetären aus Diphilos bei Athenäus VII, 39, 292 d (Comicorum Atticorum fragm. ed. Kock II, 1, S. 554 n. 43).

[3] S. 61.

[4] Clemens Alex., Protrept. 2, Migne, SG. 8, Sp. 73. 76: φαλλὸϲ τοῖϲ μυουμένοιϲ τὴν τέχνην τὴν μοιχικὴν ἐπιδίδοται. Arnobius (Adv. nationes V, 19, Corp. scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 4, S. 190: „. . . illa initia . . ., in quibus sumentes ea . . . referunt phallos propitii numinis signa donatos". Clemens bezeichnet die Aphrodite, von der er berichtet, als κυπρογενήϲ und ἡ Κινύρᾳ φίλη, Arnobius als „Cypria"; dieser leitet die „initia" ab von dem König Cinyras als dem Stifter. Kinyras erscheint sonst als Vater des Adonis (s. oben S. 81).

[5] S. oben S. 73.

[6] Alles, was FRAZER, Adonis[2], S. 32 ff. 50 ff. sonst noch beigebracht hat für Preisgebung der Weiber oder speziell der Jungfrauen, bezieht sich nicht, wenigstens nir-

gedacht worden. Sein Verhältnis zu der Balti-Aphrodite wird, abgesehen von den alexandrinischen Bräuchen des Adonisfestes, wie Theokrit sie beschreibt (Idyll. 15), nicht als eheliches gedacht. Er scheint nicht von Hause aus Spender der Befruchtung und des Erntesegens gewesen zu sein wie die Hauptgötter der Kanaanäer, repräsentiert nicht wie diese die Kraft der Lebenserzeugung sondern nur eine Seite des in der Welt vorhandenen Lebens. In ihm (und ebenso in Tammuz) ist wohl ursprünglich nur die Jugendschöne des Naturlebens verehrt worden, die vergeht. Weil er nicht zeugend gedacht wird, ist es wenig wahrscheinlich, daß schon ursprünglich in den Riten seiner Feiern der Phallus zur Geltung kam.

Im Mythos, wie er durch griechische Vermittelung auf uns gekommen ist, ist Adonis der Aphrodite-Balti gegenüber auch da, wo er nicht als Kind erscheint, der abhängige Teil: sie liebt ihn; er wird nur geliebt. Deshalb ist er ein Jüngling, nicht Krieger und Held sondern Jäger oder Hirt. Er hat nichts Herrschendes und keine Beziehung zum Staatswesen, ist im Mythos kein König sondern ein Königssohn.

Da Adonis mit Ausnahme des alexandrinischen Kultus, der für die ursprüngliche Auffassung nicht maßgebend sein kann, nicht in ehelicher Gemeinschaft mit Aphrodite-Balti verbunden erscheint, möchte ich seine untergeordnete Stellung der Göttin gegenüber nicht erklären[1] aus der Entstehung der Vorstellung von ihm zu einer Zeit, wo Mutterverwandtschaft vor der Vaterverwandtschaft den Vorrang gehabt hätte. Wir kommen mit der Erwägung dieser Erklärungsweise zurück auf das Verhältnis der männlichen und weiblichen Gottheiten zueinander überhaupt, wovon schon in den einleitenden allgemeinen Bemerkungen gesprochen wurde[2]. Die Voranstellung der weiblichen Gottheit vor der männlichen in den Gottheitspaaren verschiedener Kultusorte schien uns für einstmaligen Vorrang der Mutterverwandtschaft nicht entscheidend zu sein. Überhaupt beruht, so viel ich sehe, die verbreitete Annahme, daß in den semitischen Religionen von ältesten Zeiten her die Gottheiten in geschlechtlich differenzierten Paaren zu einer Ehe verbunden gedacht worden seien, lediglich auf der Zusammenstellung „Baale und Astarten“ im Alten Testament und auf der Korrespondenz von Gottesnamen wie Baal und Baalat, Malk und Malkat[3]. Beides läßt sich sehr einfach auf andern Wegen erklären. Als alt ist lediglich zu beobachten, daß die einen Gottheiten als zeugend, männlich, die andern

gends deutlich ausgesprochen, auf Adonisdienst sondern zum Teil auf den Kult der großen Göttin der Semiten, zum Teil auf eine nicht näher zu bestimmende Gottheit.

[1] Mit FRAZER, Adonis[2], S. 386. 398. [2] S. oben S. 46f.

[3] Vgl. oben S. 24f.

als gebärend, weiblich gedacht wurden. An ein Zusammenwirken beider Akte hat man ursprünglich wohl nicht gedacht. Die Göttinnen gebären, wie es scheint ohne daß sie dazu der geschlechtlichen Gemeinschaft bedürften. Deshalb kommt das Verhältnis von Mann und Weib in der Ehe für die Entstehung der Vorstellung von Göttern und Göttinnen nicht in Betracht, und es wird von der Annahme einer Ehe zur Erklärung auch der Entstehung des Verhältnisses zwischen Baalat und Adonis abzusehen sein. Die Anschauung von einer ehelichen Verbindung zwischen dem Gott überhaupt und der Göttin ist auch deshalb kaum ursprünglich, weil die zeugende Tätigkeit des Gottes im wesentlichen auf einem andern Gebiet gedacht wird als die gebärende der Göttin: er zeugt den Stamm; sie gebiert alles Lebendige. Dies gilt von dem Baal und der Astarte. Adonis übt, wie uns schien, überhaupt keine zeugende Tätigkeit. Vielmehr dachte man neben der zeugenden und der gebärenden Gottheit die vergängliche Blüte der Natur, zuerst etwa eine bestimmte sprossende und wieder abwelkende Pflanze oder auch ein begrenztes ergrünendes Terrain, eine Au, als einen jugendlichen Gott. Er wäre vorzustellen als ein Erzeugnis der Göttin. In ihm wiederholt sich wie im Abbild ihr eigenes Wesen. Zu dem Vater des Stammes, dem Baal, steht er von Hause aus in keiner direkten Beziehung.

Daß nur in dem einen Falle die Gottheit weiblich erschien, wird daraus zu erklären sein, daß hier die hervorbringende, gebärende Kraft der Natur vorgestellt wurde, während bei dem jugendlichen Gott dieser Gesichtspunkt nicht in Betracht kam, sondern an das in die Erscheinung tretende Naturleben gedacht wurde. Das Geschlecht ist für eine Gottheit, die zum Teil als Kind auftritt, zunächst gleichgiltig. In der jedenfalls analogen Gestalt des Tammuz soll ein Schwanken zwischen männlichem und weiblichem Geschlecht zu beobachten sein[1]. Daß dagegen die Gottheit, die als der Ursprung alles Lebens erschien, mit Bestimmtheit weiblich gedacht wurde und die Entstehung des Lebens als ein Geborenwerden, nicht als ein Gezeugtwerden, muß nicht auf einer hervortretenden Stellung der Mutter im Verwandtschaftszusammenhang beruhen sondern, zunächst wenigstens, darauf, daß zwischen dem Geborenen und der Mutter ein engerer physischer Zusammenhang besteht als zwischen dem Gezeugten und dem Vater. Wenn nun jene beiden, die Gebärerin und das Geborene, als zwei Gottesgestalten nebeneinander gestellt wurden, erschien das Geborene als der jugendliche, der großen Muttergöttin untergeordnete Teil. Daß beide Vorstellungen verwandt waren, insofern es sich in beiden um die Entstehung des kosmischen Lebens handelt, wurde als das Verhältnis der Liebe verstanden, vielleicht zuerst als das der mütterlichen Liebe zu dem Kinde, aber nach der Auffassung bei den

[1] Vgl. oben S. 108.

Griechen und möglicherweise schon auf phönizischem Boden auch als das der geschlechtlichen Liebe. Bei den Phöniziern scheint der Liebling der Göttin immer männlich gedacht worden zu sein. Schon in der ältesten Form des Mythos bei den Griechen, bei Panyasis[1], handelt es sich nicht um mütterliche Liebe sondern um die der weiblichen Gottheit zu dem schönen Knaben und erwacht die Eifersucht um seinen Besitz. Aber an eine Ehe der Baalat von Gebal mit dem Adonis scheint man nicht gedacht zu haben[2]. Vollkommen analog ist die Stellung des karthagischen und wohl auch des sidonischen Esmun zur Astarte, wie es sich besonders aus dem komponierten Gottesnamen Esmun-Astart „Esmun der Astarte", d. h. der der Astarte angehörende Esmun, entnehmen läßt[3].

Von der großen Göttin, der immer bleibenden Mutter alles dessen, was zum Leben ersteht, unterscheidet sich Adonis darin, daß er, ebenso wie Tammuz, stirbt. Das ist der notwendige Ausdruck dieser besondern Gottesidee, die Darstellung der vergänglichen Seite des Naturlebens. Es ist

---

[1] S. oben S. 152f.

[2] GREVE, De Adonide, S. 17 zeigt aus der Vorstellung der Griechen, daß das Verhältnis nicht überall als ein keusches gedacht wurde. Die Phönizier werden kaum darüber reflektiert haben; aber ein Gott, der neben der Baalat und dem „Adonis" als beider Sohn gälte, wäre bei ihnen schwerlich denkbar. — Die Vorstellung, die in der Verbindung der Balti-Aphrodite mit Adonis zum Ausdruck kommt, von der Liebe der gereiften Naturgöttin zu dem heranreifenden Leben in der Natur, läßt sich mit Verhältnissen des menschlichen Lebens nicht unmittelbar vergleichen, deshalb auch nicht mit Worten zum Ausdruck bringen. In der bildenden Kunst hat diese Vorstellung mit unübertrefflicher Zartheit veranschaulicht der unbekannte Grieche, dessen Werk der schönste unter den etruskischen Spiegeln (GERHARD, Etruskische Spiegel, Thl. I, 1843, Taf. CXII) reproduziert. Die Göttin, die von Adonis geküßt wird, ist nicht gerade mütterlich, noch weniger aber bräutlich gedacht. Der rohen Kunst der Phönizier wäre eine derartige Darstellung unmöglich gewesen; aber ähnliches müssen sie empfunden haben für den Zusammenhang der großen Muttergöttin mit dem jugendlichen Frühlingsgott. Wir Modernen vermögen wohl noch die Personifizierungen verschiedener Naturkräfte, kaum aber diese Unterscheidung zwischen der fertigen und beharrenden und der unfertigen und vergänglichen Natur als verschiedener Wesen zu verstehn. Kein moderner Künstler hat Aphrodite und Adonis so aufgefaßt wie jener Grieche, und kaum einer hätte es gekonnt, wohl nicht einmal Böcklin, wenn er es gewollt hätte. Seine Amaryllis mit dem Hirtenknaben bietet in dem Altersverhältnis der beiden eine gewisse Analogie zu jener Darstellung. Es ist eine Übertragung ins Menschliche, aber in fast unbewußt menschliches. So lehrt dies Bild uns vielleicht einigermaßen verstehn, was die Alten sich bei dem Götterpaare von Byblos dachten. Das bei dem Hirten erwachende Empfinden reflektiert sich in dem Empfinden des Erlebten bei der Nymphe. Dieser Reflex entspricht jener Beziehung innerhalb der durch zwei Personen repräsentierten Natur.

[3] S. unten 2. Teil, V, 2.

als Grundlage dieses Mythos vom Sterben des Gottes die Darbringung eines jährlichen menschlichen Sühnopfers gedacht worden[1]. Das wäre an sich zulässig. Dann sind aber die besondern Gottesgestalten des Tammuz und des Adonis erst entstanden, als die ursprüngliche Bedeutung des Opfers vergessen war und es aufgefaßt wurde als die Darstellung des dem Gott selbst widerfahrenen Todesgeschicks. Wie man dazu gekommen wäre, seinen Tod mit dem Absterben der Natur oder auch etwa — wie bei Ableitung des Mythos aus einem Sühnopfer vorgeschlagen worden ist — mit dem Reifen der Frucht zu kombinieren, bliebe unerklärt, ebenso unerklärt, weshalb in der dem Mythos zugrunde liegenden Kulthandlung eine Sühne vollzogen worden sein sollte, da die Vorstellung der Sühne im Mythos durchaus nicht nachklingt. Jene Hypothese, die zur Erklärung anderer Mythen von sterbenden Gottheiten allerdings in Betracht kommt, dient jedenfalls nicht dazu, uns die Entstehung der besondern Gottesvorstellung verständlicher zu machen, von der wir handeln, und scheint mir für sie eines Anhalts zu entbehren. Es wird einfacher und deshalb wohl richtiger sein, in den Riten der Adonien von Anfang an eine mimische Darstellung dessen zu erkennen, was man dem Gott widerfahren und immer aufs neue widerfahrend glaubte. Darüber, daß diese Riten so verstanden wurden, seitdem es den speziellen Gott gab, den wir mit den Griechen Adonis nennen, besteht kein Zweifel, also — da jene beiden immer wiederholten Wendungen im Dasein des Gottes sich nur als die des Kreislaufs der Natur auffassen lassen[2] — auch nicht darüber, daß der uns überlieferte Mythos von jeher einen Vorgang in der Natur darstellt. Was dahinter liegt, betrifft das Problem der Anfänge der Religion, dem sich mit geschichtlichen Beobachtungen nicht näher kommen läßt. Ich vermag aber nicht einzusehen, daß in unserm Falle jene Rekonstruktion des vermeintlich Ursprünglichen dem Verständnis des Mythos zu Hilfe kommt und irgendwelche Wahrscheinlichkeit hat. Die Beobachtung, daß das Frühlingsgrün durch die Sommersonne versengt wird, mußte im Orient nicht nur seit den ältesten Zeiten gemacht werden, sondern hatte gerade für die primitivsten Verhältnisse des menschlichen Lebens eine noch weit größere Bedeutsamkeit als für spätere der sich entwickelnden Kultur. Ebenso scheint es für alle Standpunkte menschlicher Auffassung nahe zu liegen, sich das Entstehn der Frühlingsvegetation als eine Neugeburt und ihr Vergehn als einen Tod vorzustellen. Unsere okzidentalische Auffassung des Winters als eines Todes der Natur ist ganz unabhängig von der entsprechenden Vorstellung des Hochsommers bei den Orientalen entstanden. Die Analogie zwischen dem Leben der

[1] ROBERTSON SMITH, Religion, S. 316ff.; vgl. S. 283, Anmkg. 631.

[2] Vgl. oben S. 138.

Natur und dem des Menschen, die noch der modernen Kulturwelt allgemein verständlich und geläufig ist, wird dem primitiven Menschen, der in engerm Zusammenhang mit der Natur lebte, der in viel eigentlicherm Sinn als wir in ihr ein belebtes Wesen erkannte, nicht minder nahe gelegen haben. Hier scheint sich eine uranfängliche Auffassungsweise durch alle Menschengenerationen hindurch unverändert erhalten zu haben[1].

---

[1] ROBERTSON SMITH's Auffassung der „sterbenden" Götter beruht darauf, daß er die Erklärung in seiner Theorie des Opfers sucht. Wie mir scheint, ganz abgesehen von dem Urteil über die Berechtigung dieser Theorie, für den Adonismythos mit Unrecht. Wir haben kein Anzeichen dafür, daß er die Umdeutung einer Opferhandlung wäre. ROBERTSON SMITH S. 316 legt Gewicht auf die Worte Lucian's, Syr. dea 6: καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ὅκως ἐόντι νέκυι, obgleich er sich bewußt ist, daß dieser Brauch unter den Riten des Adonisfestes vereinzelt steht (S. 317). Die von Lucian gemeinte Übung scheint lediglich zum Ausdruck bringen zu wollen, daß Adonis tatsächlich gestorben ist. Speziell vom Totenopfer wird das Verbum καταγίζειν nicht nur hier gebraucht, wie ebenso καθαγισμός dafür angewandt ist an der von SMITH verglichenen Stelle Lucian's De luctu 19. Von einem Opferkult des Adonis wissen wir sonst nichts. Sein ganzer Kult, wie wir ihn auf griechischem Boden kennen, bewegt sich in einer Darstellung seines Geschicks und des damit gemeinten Naturvorgangs. Von einem Gedanken der Sühne findet sich hier überall keine Spur. — Über die Weiterführung der von ROBERTSON SMITH vorgetragenen Deutung des Mythos auf Grund euemeristischer Auffassung bei FRAZER vgl. Theologische Literaturzeitung 1907, Sp. 97 ff.

V. Adonis und Osiris.

Die Vorstellung von Adonis wird verdeutlicht durch seine Zusammenhänge in Mythos und Kult mit Osiris. Sie sind früher bezeugt als die Identifizierung des Adonis mit Tammuz und können nicht entstanden sein ohne irgendwelche ursprünglichen Gemeinsamkeiten zwischen beiden Göttern. Ausdrückliche Identifizierung beider Gottheiten kommt allerdings erst spät vor, zuerst wohl bei Stephanus von Byzanz s. v. Ἀμαθοῦς: . . . ἐν ᾗ Ἄδωνις Ὄσιρις ἐτιμᾶτο, ὃν Αἰγύπτιον ὄντα Κύπριοι καὶ Φοίνικες ἰδιοποιοῦνται. Damit stimmt überein was Damascius in der „Vita Isidori" (bei Photius, Bibliotheca, Cod. 242, S. 558H., Migne, SG. 103, Sp. 1276) von den Alexandrinern sagt: Ὃν Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν κατὰ τὴν μυστικὴν θεοκρασίαν und noch deutlicher, aber entweder aus Damascius oder auch aus dessen Quelle schöpfend, Suidas s. v. Διαγνώμων: τὸ ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος . . ., ὃ Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν, Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν ὁμοῦ, κατὰ μυστικὴν θεοκρασίαν. Schon lange vor Stephanus setzt indirekt Hippolyt (Refut. haeres. 5, 9, Migne, SG. 16, 3, Sp. 3155) den Adonis dem Osiris gleich, indem er über Attis berichtet: Σὲ καλοῦσι μὲν Ἀσσύριοι τριπόθητον Ἄδωνιν, καλεῖ δ' Αἴγυπτος Ὄσιριν. Eigentlich besagt das aber doch nur eine Ähnlichkeit der Gottheiten. Noch weniger darf man für Identifizierung des Adonis und Osiris anführen ein Epigramm des Ausonius: „Osirin Aegyptus putat . . ., Arabica gens Adoneum" (ed. Peiper 48 [30], S. 330; vgl. 49 [29], S. 331), weil Ausonius hier verschiedene Götter verschiedener Völker aufführt, in denen er nur in seinem eigenen Namen den Bacchus erkennen will[1]. Aber längst vor jenen Identifizierungen des Adonis und Osiris bei Gelehrten hat im Volksglauben ein Zusammenhang des ägyptischen Osiriskultus mit dem Adoniskult von Byblos bestanden, wie aus Angaben der Schriften „De Iside et Osiride" und „De Syria dea" zu ersehen ist[2].

[1] Macrobius, Saturn. I, 21, 11 identifiziert nicht geradezu den Osiris mit Adonis, aber gibt an, daß die Trauer und Freude des Osiriskultus dieselbe „ratio" habe wie im Adonis- und Attiskult, nämlich die Beziehung auf die Sonne.

[2] Der Auffassung des Stephanus folgend, haben nachmals die Herleitung des

Aus der zweiten dieser Schriften (Syr. dea 7) erfahren wir, daß zu Byblos das Grab des ägyptischen Osiris gezeigt und die dortigen Klagen und Orgien von einigen nicht auf Adonis sondern auf Osiris bezogen wurden. Darauf scheint sich in einem demotischen Totenbuch, dessen Text der Kaiserzeit angehört, die Anrede an den Verstorbenen zu beziehen: „. . . Du folgst nach On, es geht dein Geist nach Byblos (*gpn*)“[1]. Mit der Verlegung des Osirisgrabes nach Byblos ist ferner zu vergleichen Stephanus von Byzanz s. v. Βύβλος: andere sagen, daß Byblos seinen Namen erhielt, ὅτι ἐν αὐτῇ Ἶσις κλαίουσα Ὄσιριν τὸ διάδημα ἔθηκε · τοῦτο δ'ἦν βύβλινον[2]. Nach Lucian's Bericht in der Schrift „De Syria dea“, womit er jene Angabe vom Osirisgrabe begründet, kam jedes Jahr ein Kopf aus Ägypten nach Byblos geschwommen, von den Winden getrieben und nirgends anlegend, sondern einzig nach Byblos kommend — eine Fahrt von sieben Tagen (Lucian sagt nicht, daß der Kopf in sieben Tagen über das Meer gefahren sein solle). Das geschah, wie Lucian mit spöttischem Ernste behauptet, auch als er selbst in Byblos sich aufhielt: „und ich sah jenen Kopf von Byblos“ κεφαλὴν Βυβλίνην — zu verstehn als ein ironisches Wortspiel: „Kopf aus βύβλος“, d. i. Papyrus. Eben deshalb habe man das Trauerfest von Byblos als nicht dem Adonis sondern dem Osiris geltend angesehen.

Diese Inszenierung war eine jährliche Wiederholung des von Osiris berichteten Todesschicksals: die Abhandlung Plutarch's „De Iside et Osiride“ (c. 13ff., 356f.) gibt eine ausführliche Erzählung über die Art, wie der Körper des Osiris in einer Truhe in den Nil geworfen und von den Meereswellen nach Byblos getragen wurde. Hier werden sieben

---

Adoniskultus aus dem Osiriskult vertreten SELDEN, De dîs Syr. II, 11, S. 260 und an ihn sich anschließend andere ältere, unter den spätern GRODDEK, Antiq. Versuche I, S. 92ff. 107ff.; HUG, Untersuchungen, S. 82. 85; DE SACY bei DE SAINTE-CROIX, Recherches, Bd. II[2], S. 101f., Anmkg. 3. SELDEN, HUG und DE SACY leiten wie den Adonis- so auch den Tammuzdienst aus dem des Osiris ab, HITZIG (zu Ez. 8, 14 [1847]) den des Tammuz-Adonis allgemein aus Ägypten, ohne bestimmt den Osiris als Vorbild zu nennen, und zwar mit der jetzt nicht mehr möglichen Annahme, daß Tammuz ein ägyptischer Name sei. Für eine Verwandtschaft der Vorstellung von Adonis und Osiris FRAZER in dem ganzen Werk „Adonis, Attis, Osiris“, besonders S. 356ff. (2. Aufl.).

[1] SPIEGELBERG, Demotische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin 1902, S. 27. Die Umschreibung *gpn* gebe ich nach einer Mitteilung von Professor H. SCHÄFER.

[2] Daraus Etymologicum Magnum s. v. Βύβλος: . . . Ἶσις ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου παραγενομένη, κλαίουσά τε τὸν Ὄσιριν, τὸ διάδημα τῆς κεφαλῆς ἐκεῖσε ἀπέθετο βύβλινον ὑπάρχον κτλ. Das Diadem aus Papyrus und besonders seine Bezeichnung als διάδημα τῆς κεφαλῆς hängt doch wohl zusammen mit der gleich zu berichtenden Erzählung in „De Syria dea“ von dem Kopf aus Papyrus.

Tage angegeben für die Fahrt. Dieselbe Schrift berichtet dann, wie Isis den Osiris in Byblos wieder findet, und denkt dabei unverkennbar an den Gott von Byblos, der sonst Adonis genannt wird[1]. Nach der Apologie des Aristides (ed. Harris سـ, 11 ff., Übersetzung S. 45, griech. Text aus „Barlaam und Josaphat" S. 107) floh Isis nach dem Tode des Osiris mit ihrem Sohne Horus nach Byblos in Syrien, ohne daß hier von der Auffindung des Osirissarges die Rede wäre[2]. Ein Aufenthalt der Isis und ihres Sohnes Anubis in Syrien ist vorausgesetzt in einem demotischen Papyrus aus römischer Zeit: in einer Zauberformel gegen den Stich eines giftigen Tieres sagt Anubis, daß seine Mutter Sechemet-Isis zu ihm herauskam nach dem Lande Cher und zu ihm sprach: „Eile, eile, geschwind, geschwind, mein Kind Anubis, ältester und erster Sohn des Königs! . . . Steh auf und komme nach Ägypten; denn dein Vater Osiris ist König von Ägypten!"[3]. Das Land Cher (doch wohl das Land der Charu der alten Zeit) bezeichnet, wie ich mich belehren lasse, Palästina in dem Umfang, daß Byblos eingeschlossen sein kann. Anubis als Sohn der Isis und des Osiris ist in der Zauberformel an die Stelle des Horus getreten[4].

Diese Kombinationen des Osirismythos mit dem phönizischen Byblos beruhen zweifellos darauf, daß der Gott von Byblos infolge langdauernden Austausches zwischen Byblos und Ägypten mit Osiris identifiziert wurde. Die Angaben der Griechen und die der späten Papyri, die vielleicht von

---

[1] Die selbe Legende, die der Erzählung Plutarch's zugrunde liegt, klingt wieder in den Angaben bei Apollodor II, 1, 3, 7 f. (vgl. MOVERS Bd. I, S. 238) von der ihren Sohn Epaphos suchenden Io, die nach Byblos kommt, ihren Sohn dort findet und, nach Ägypten gelangt, den Namen Isis erhält. Besonders deutlich sind Variationen einer identischen Grundlage der Bericht bei Apollodor, daß die Königin von Byblos den Epaphos großzieht, und der Plutarch's, daß Isis als Amme des Sohnes der Königin von Byblos fungiert (c. 15, 357 B).

[2] OFFORD, The myth of Osiris and Isis, Proceedings of the Society of Biblical archaeology, Bd. XIV, 1891–1892, S. 371 vermutet, daß Aristides nicht von Plutarch abhängig ist, sondern aus der selben Quelle schöpfte wie dieser. Deutlich ist das nicht zu erkennen.

[3] Demotischer Papyrus in Leiden n. 65, s. REVILLOUT, Un fragment de la légende Osiriaque, Revue égyptologique, Jahrg. II, 1882, S. 12. REVILLOUT findet als Sohn der Göttin überall in diesem Papyrus nicht den Anubis genannt sondern den „frère resplendissant, *oer tep*, d'Anubis" und versteht dies von Horus. Im obigen gebe ich die Übersetzung von Dr. BOESER in Leiden für Kol. XIII, Z. 1 ff., der den Papyrus für mich eingesehen hat.

[4] Er ist sonst ein Sohn des Osiris und der Nephthys und in älterer Auffassung ein Sohn des Re. Seine Zusammenstellung mit der Isis in dem demotischen Papyrus wird daraus entstanden sein, daß er nach älterer Darstellung die Bestattung des Osiris vollzieht, s. ERMAN, Die ägyptische Religion[2], S. 40.

Plutarch oder seinen etwaigen Vorgängern abhängig sind, mögen daneben einem Mißverständnis ihren Ursprung verdanken. Stephanus von Byzanz erwähnt neben dem phönizischen ein ägyptisches Byblos: ἔστι καὶ Βύβλος ἐν τῷ Νείλῳ πόλις ἀσφαλεστάτη. Dies ägyptische Byblos ist wiedererkannt worden in dem Namen Pi-Bairos oder Pi-Baiblos für einen Ort südlich von Bubastis, jetzt Belbeïs, بلبيس[1]. In den Berichten bei Plutarch und Stephanus mag auf die phönizische Stadt übertragen worden sein was sich ursprünglich auf jenen Ort bezog. In alter Zeit wurde für die Lokalität des Todes des Osiris und der Klage der Isis der Name Nedit genannt[2]. Er scheint einen mythologischen Ort zu bezeichnen[3], für den sich eine Beziehung zu dem ägyptischen „Byblos" nicht ersehen läßt. Daß Plutarch und Stephanus ihrerseits an das phönizische Byblos denken, ist zweifellos. Stephanus kombiniert mit dem Diadem der Isis ausdrücklich die Stadt, welche er als πόλις Φοινίκης ἀρχαιοτάτη πασῶν bezeichnet und bestimmt von dem ägyptischen Byblos unterscheidet. Bei Plutarch können sich nur auf die phönizische Stadt beziehen die siebentägige Meeresfahrt und die Namen des Königs und der Königin von Byblos: Malkandros und Astarte. Dafür, daß er von einem Kultus redet, der im phönizischen Byblos wirklich bestand, spricht deutlich seine Schilderung des Verfahrens mit dem heiligen Baume, die, wie wir schon bemerkt haben[4], auf syrischen, nicht aber auf ägyptischen Brauch paßt.

Offenbar hängt jener Mythos von der Meeresfahrt des Osirissarges zusammen mit dem von einem Scholion zu Theokrit berichteten Brauche, das Bild des Adonis am Feste des Gottes ins Meer zu werfen (zu Idyll. 15, 133: Ἐπὶ γὰρ τὴν θάλασσαν ἐκφέροντες τὸν Ἄδωνιν, ἔρριπτον ἐπ' αὐτήν[5]). Schon die Schilderung des Theokrit selbst (ed. Wilamow. Idyll. 15, 133), wonach die Frauen Alexandriens zuletzt das Adonisbild an die Wogen des Gestades tragen, ist doch wohl zu verstehn vom Werfen ins Wasser. Es ist dies nur eine andere Form der anderwärts bezeugten Sitte, die Adonisgärten ins Wasser zu werfen[6]. Ob aber mit dem alexandrinischen Brauch auch zusammenhängt die Sitte der indischen Muhammedaner, am Husseinfeste den Sarg des Hussein ins Wasser zu werfen (oder zu begraben)[7], möchte ich dahingestellt sein lassen. Da die Klagen des Husseinfestes an die Adonien erinnern, ist ein Zu-

[1] Die Identität hat, so viel ich sehe, zuerst erkannt BRUGSCH, Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte, Leipzig 1879, S. 197.

[2] H. SCHÄFER, Die Mysterien des Osiris in Abydos, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, herausggb. von Sethe, Bd. IV, 2, 1904, S. 24.

[3] Ebend. S. 30.

[4] Oben S. 175.

[5] S. dazu GREVE, De Adonide, S. 35, Anmkg. 5.

[6] S. oben S. 140f.

[7] So LIEBRECHT, ZDMG. XVII, S. 401.

sammenhang nicht unbedingt abzuweisen[1]. — Die Erzählung in „De Iside et Osiride" von der Meeresfahrt der Truhe des Osiris scheint aus dem Brauche des Adonisdienstes oder vielleicht aus einem entsprechenden uns sonst unbekannten Ritus des Osiriskultus[2] entstanden zu sein. Die Feier der Ankunft des „Kopfes", wie Lucian sie beschreibt, setzt wohl jene Erzählung als bereits bekannt voraus[3].

Auch Cyrillus von Alexandria (zu Jes. 18, 1f., Migne, SG. 70, Sp. 440f.) kennt noch die Geschichte von einer jährlichen Sendung aus Ägypten, und zwar aus Alexandria, über das Meer nach Byblos. Nach ihm handelt es sich bei dieser Fahrt um einen Brief der ägyptischen Weiber an die von Byblos, der in ein κέραμον gelegt wird und αὐτομάτως zu bestimmter Jahreszeit (κατὰ φανερὰς τοῦ ἔτους ἡμέρας) in Byblos anlangt. In dem Briefe wird die Auffindung des verschwundenen Adonis durch die Aphrodite mitgeteilt; auf diese Kunde hin werden, berichtet Cyrillus, in Byblos die Klagen eingestellt. Von einem Zusammenhang mit dem Osiriskult redet er nicht, sondern bezeichnet auch den in Ägypten verehrten Gott nur als Adonis. — Die Darstellung Cyrill's ist dadurch konfus, daß der Brief nach Byblos geht und zugleich aus dem Material „Byblos", d. i. Papyrus, besteht[4]. Cyrillus macht seine Mitteilung über diesen Brief und damit die des ganzen Exkurses über den Adonisdienst mit Bezug auf Jesaja c. 18, 2: ὁ ἀποστέλλων ἐν θαλάσσῃ ὅμηρα, καὶ ἐπιστολὰς βυβλίνας ἐπάνω τοῦ ὕδατος — wo an nichts anderes als Briefe aus Papyrus zu denken ist, die mit dem Adonisdienste nichts zu tun haben[5]. Ein Scholion zu Lucian's „De Syria dea" (Scholia in Lucianum ed. Rabe S. 187) versteht mit Berufung auf Cyrill's Darstellung die ἐπιστολὰς βυβλίνας bei Jesaja selbst geradezu als einen erklärenden Ausdruck für κεφαλὴν βυβλίνην bei Lucian. Eine andere Quelle für die Anschauung von einer Briefsendung als die Angabe Cyrill's hat der Scholiast offenbar nicht besessen. Man könnte nun etwa annehmen, die Fabel von der Fahrt des Briefes nach Byblos sei lediglich daraus entstanden, daß man für den aus Byblos-Material hergestellten Brief einen Brief substituierte, der nach der Stadt Byblos reist[6]. Aber wohin sollte dann der Brief ursprünglich gehn? Deshalb ist der

[1] Vgl. oben S. 131f. [2] S. weiter unten.

[3] Anders scheint zu urteilen ISID. LÉVY, Revue archéolog., Série IV, Bd. IV, S. 394, Anmkg. 1.

[4] Das hat MOVERS Bd. I, S. 237 richtig gesehen.

[5] Daß schon in LXX an den Kultbrauch einer Briefsendung gedacht werde, wie BANIER, Mythologie, Bd. I, S. 554 annahm, ist nicht zu ersehen; vielmehr scheint in der alexandrinischen Übersetzung nur allgemein ein Ausdruck für eine briefliche Botschaft gegeben werden zu sollen, auf Grund einer falschen Auffassung des hebräischen כלי־גמא „Geräte aus Papyrus", d. i. Papyrusnachen.

[6] So MOVERS Bd. I, S. 237.

Zusammenhang der Sendung mit der Adonisstadt Byblos wohl alt. Was das Verhältnis des schwimmenden „Kopfes" zu dem Brief anbetrifft, so sieht der Brief im κέραμον fast aus wie eine rationalisierende Umdeutung des Kopfes. Es wird aber doch das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis vorliegen: aus dem Brief in einem kopfähnlichen κέραμον wurde ein wirklicher Kopf; vielleicht hat erst der Spötter Lucian einen Kopf daraus gemacht. Lucian dachte dabei an den ins Meer geworfenen Adonis oder Osiris. Es ist aber in dem Mythos bei Plutarch und in dem alexandrinischen Brauche nur davon die Rede, daß der ganze Gott oder das ganze Gottesbild ins Meer geworfen wurde. Der ans Land gespülte Kopf könnte Nachahmung eines Zuges im Orpheusmythos sein[1]. Das würde mehr aussehen nach einer gelehrten Reminiszenz Lucian's als nach volkstümlichem Glauben. Die Briefsendung mit der Nachricht vom gefundenen Gott wird ihrerseits auf dem Mythos beruhen, daß der Gott selbst von Ägypten nach Byblos gekommen sei. Die Entwickelungsfolge wäre also: werfen des Adonisbildes ins Meer, Mythos der Meeresreise des toten Osiris-Adonis nach Byblos, Briefsendung im κέραμον über das Meer, Geschichte von dem schwimmenden Kopfe.

Wie dem sei, die Erzählung von dem κέραμον oder dem Kopfe verweist zweifellos auf einen Zusammenhang des zur Zeit Lucian's und noch später in Byblos geübten Adonisdienstes mit Ägypten — Cyrillus redet von dem alexandrinischen Adonisdienst und seinem Zusammenhang mit Byblos als von noch bestehendem.

Aus der Rolle, die das Schwein oder der Eber im Osiris- und Adonismythos spielt, konnten wir für die Art des Zusammenhangs beider Mythen nichts entnehmen, besonders nicht für die Zeit, aus der ein Zusammenhang herrührt. Wenigstens für spätere Zeit ist in diesem Punkte Beeinflussung eines von beiden Mythen durch den andern oder beider durch den selben dritten anzunehmen. Das ist doch wohl deshalb geboten, weil Plutarch's Erzählung von der Verletzung des Sarges des Osiris durch Typhon bei Gelegenheit einer Saujagd deutlich der Tötung des Adonis durch den Eber des Ares entspricht[2].

Im allgemeinen beruht die in andern Aussagen der Schrift „De Iside et Osiride" vorausgesetzte und in „De Syria dea" ausdrücklich ausgesprochene Kombination des Adonis und Osiris zunächst jedenfalls auf der Analogie, die in den beiden Gottesvorstellungen nicht zu verkennen ist. Beide Götter sterben in der Blüte des Lebens und werden beklagt. Ob auch die Feier der Wiedererweckung beiden von Hause aus gemeinsam war, läßt sich bezweifeln[3]; sie ist für Osiris früher und deutlicher bezeugt als für Adonis. Jedenfalls aber werden beide

[1] So ENGEL, Kypros, Bd. II, S. 591; GREVE, De Adonide, S. 15.
[2] S. oben S. 148ff. [3] S. oben S. 133ff.

aus dem Tode zum Leben zurückkehrend gedacht. Es gibt eine Auffassung des Osiris — ob es die älteste ist, muß dahingestellt bleiben —, die den Tod des Gottes in Zusammenhang bringt mit dem Ersterben und Wiedererstehn der Vegetation, indem sie diese aus seinem Tode neu hervorgehend denkt, ganz entsprechend der Vorstellung von Adonis. In Darstellungen aus späterer Zeit wachsen Bäume aus dem Grabhügel des Osiris, oder die Saat sprießt empor aus dem Leichnam des Gottes, einmal besprengt von einem Diener[1]. Möglicherweise handelt es sich in dieser Berührung mit der Adonisvorstellung lediglich um eine Analogie; vielleicht auch ist das Hervorwachsen von Pflanzen aus dem toten Osiris keine aus alter Zeit überkommene Darstellung und von den spätern, die sie aufgebracht hätten, nur verstanden worden als ein Bild des erwachenden neuen Lebens[2]. Aber diese Darstellung scheint doch anzuknüpfen an die Auffassung des Osiris als eines Baumes, die wir hohem Altertum angehörend dachten[3]. Es ist nicht undenkbar,

---

[1] Abbildungen bei LANZONE, Dizionario di mitologia Egizia, Turin 1881 ff., Taf. CCCIV (Sarkophag in Marseille, s. dazu S. 802), CCLXI (Philä), CCCIII, 2 (Papyrus n. 3377 im Louvre, s. dazu S. 801 f.); die Darstellung in Philä auch (worauf mich Professor EDUARD MEYER aufmerksam macht) bei BÉNÉDITE, Le temple de Philae, Mémoires de la mission archéologique française au Caire, Bd. XIII, fasc. 1, Paris 1893, Taf. XL. Vgl. FRAZER, Adonis², S. 323; EDUARD MEYER, Aegypten zur Zeit der Pyramidenerbauer, S. 19.

[2] Vgl. oben S. 174.

[3] Als Symbol versteht diese Darstellungen BRUGSCH, Religion und Mythologie der alten Aegypter 1888, S. 620ff.; vgl. WIEDEMANN, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter², Der alte Orient, 2. Jahrg., 2, 1902, S. 18f. BRUGSCH war durch seine Voraussetzung eines der geschichtlich bekannten ägyptischen Religion zugrunde liegenden Glaubens an einen einzigen höchsten Gott, der sich in verschiedenen Emanationen manifestiere, zu symbolischer Auslegung genötigt. Aber auch unter andern Voraussetzungen ist es nicht unbedingt notwendig, die Darstellung, von der die Rede ist, als eine realistisch gemeinte Beschreibung des Wesens des Osiris zu verstehn. FRAZER, Adonis², S. 269ff. sieht in seiner Gesamtauffassung des Osiris die Kombination des Gottes mit dem Pflanzenleben als Darstellung seiner ursprünglichen Bedeutung an (ebenso H. SCHÄFER, ÄZ. XLI, S. 109; vgl. EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2², S. 70; ERMAN, Die ägyptische Religion², S. 21f.), obgleich sich aus dieser Auffassung für sich allein die Entstehung des komplizierten Charakters des Osiris kaum begreifen läßt. Aber es können sich freilich an eine ursprüngliche Bedeutung als Vegetationsgott andere Züge geheftet haben, die nicht unmittelbar daraus hervorgingen. Die Polemik SCOTT-MONCRIEFF's gegen die Erklärung als Vegetationsgott (De Iside et Osiride, Journal of Hellenic studies, Bd. XXIX, 1909, S. 86), die er basiert auf die Anschauung von dem Totengott Osiris als die älteste, ist nicht zutreffend; denn beides läßt sich sehr wohl vereinigen. Aber er ist gewiß im Rechte mit seiner Opposition gegen die spezielle Auslegung des Osiris als eines ursprünglichen Korngottes.

daß in diesen Gemeinsamkeiten der Osiris- und der Adonisvorstellung teilweise Zusammenhänge vorliegen aus vorgeschichtlicher Zeit, wie vielleicht noch sonst in ägyptischer und semitischer Religion. Auf die Möglichkeit derartiger Zusammenhänge wird später zurückzukommen sein[1].

Wir bedürfen aber der Annahme vorgeschichtlicher Berührungen, die sich jedenfalls nicht erweisen lassen[2], durchaus nicht zur Erklärung von Gemeinsamkeiten zwischen Adonis und Osiris, soweit sie als bloße Analogien nicht zu verstehn sein sollten. Sehr alte geschichtliche Beziehungen zwischen Phönizien und Ägypten und besonders zwischen Gebal und Ägypten sind genugsam bezeugt[3].

Beziehungen Ägyptens zu der phönizischen Küste stellen sich nach den neuesten Funden auf ägyptischem Boden immer mehr als sehr hohem Altertum angehörend heraus. In dem Grabe des Anti aus dem alten Reiche handeln eine Abbildung und ein Bericht von Kämpfen um eine Stadt, deren Bewohner semitische Züge zu tragen scheinen. Möglicherweise ist hier an die palästinisch-phönizische Küste zu denken. Sicher ist dies aber doch nicht vor einer Feststellung der geographischen Lage jener Stadt, die mit dem Namen Neṭi'a bezeichnet wird. Ob der Heereszug auf Seeschiffen, der in dem Grabtempel des Königs Sahure aus dem alten Reiche dargestellt ist, wirklich, wie man angenommen hat, der phönizischen Küste galt, muß wohl ebenfalls noch unentschieden bleiben[4]. In beiden Fällen könnten etwa auch Unternehmungen der Ägypter an der Küste des Roten Meeres in Betracht kommen. Dagegen läßt sich Handelsverkehr Phöniziens mit Ägypten

---

[1] S. unten 3. Teil, II über die Ciste oder das Schiff im Osiris-, Tammuz- und Adonismythos.

[2] Vorgeschichtliche Zusammenhänge der ägyptischen Religion und der der Semiten, speziell der Babylonier, hat neuerdings wieder behauptet DE MORGAN, Les premières civilisations, Paris 1909, S. 211 ff. im Zusammenhang mit seiner Gesamtanschauung von einem asiatischen Ursprung der ägyptischen Kultur, ohne doch das eine oder das andere zur Evidenz erheben zu können.

[3] Zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Byblos ist besonders zu vergleichen der oben schon einmal zitierte Aufsatz von SETHE, Zur ältesten Geschichte des ägyptischen Seeverkehrs mit Byblos, ÄZ. XLV, S. 7—14, auf den mich Professor EDUARD MEYER aufmerksam gemacht hat.

[4] Über das Grab des Anti s. FLINDERS PETRIE, Deshasheh, Egypt Exploration Fund, Memoir XV, London 1898, Taf. IV, S. 42; über die Schiffe Sahure's s. BORCHARDT, Die Ausgrabungen des Totentempels des Königs Sahu-re bei Abusir, Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 37, 1908, S. 16f.; EDUARD MEYER, Aegypten zur Zeit der Pyramidenerbauer, S. 38 und Taf. 15. Derselbe, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2[2], S. 194f. urteilt über beide Abbildungen viel sicherer. Zu unserm Zweifel vgl. SETHE, ÄZ. XLV, S. 10 über die Abbildung im Sahure-Tempel.

bestimmt schon aus der vierten Dynastie nachweisen, da der Stein von Palermo unter dem König Snefru 40 Schiffe voll Zedernbäume nennt[1]. Die Zedern können nur vom Libanon gekommen sein, wahrscheinlich aus Byblos. Die ägyptische Bezeichnung für die Phönizier *fnḫw* läßt sich vielleicht schon für das alte Reich entnehmen aus dem mit *fn* beginnenden Wort in der Aufzählung der Völker, die „unter den Füßen" des Königs liegen, nach den Angaben im Grabtempel des Königs Ne-user-reʿ aus der fünften Dynastie[2]. Zu den in ägyptischen Monumenten bezeugten Beziehungen zwischen Ägypten und der syrischen Küste kommen weiter die Spuren ägyptischen Einflusses auf altkanaanäische Kultur und Religion, die durch die Ausgrabungen auf palästinischem Boden zutage gefördert werden[3].

Ein besonders lebhafter Verkehr bestand in früher Zeit zwischen Gebal und Ägypten. Schon in einem Grab aus dem alten Reiche zu Elephantine kommt Erwähnung der Expedition eines Admirals *Ttj* nach *Kbn*, d. i. Gebal, Byblos vor[4]. Nach diesem semitischen Namen der Stadt war im dritten Jahrtausend und wahrscheinlich schon früher eine semitische Bevölkerung in Byblos fest angesiedelt. In einem Sargtexte, der zur alten Totenliteratur gehört, also spätestens aus dem alten Reiche stammt, wird „Zedernholz von *Kbn*" erwähnt[5]. Die poetisch gefärbte, aber in ihren Schilderungen glaubwürdige Selbstbiographie des Sinuhe, eines Hofbeamten aus der Zeit Sesostris I, d. i. aus dem 20. Jahrhundert, erzählt, daß ihr Verfasser auf seiner Flucht aus Ägypten, von einem Stamme zum andern wandernd, bis nach Byblos (*kpnj*) gelangte und sich dort aufhielt[6]. Aus dem 15. Jahrhundert berichtet über Byblos die Grabinschrift des Sen-nufe: er hat unter Thutmosis III aus dem Libanongebiet Bäume von erstaunlicher Größe geholt, die Byblos „seinem Lieblingshorus", nämlich dem König, „gegeben hat". Vor dem Fällen der Bäume werden der Göttin des Ortes, zweifellos der Baalat-Gebal,

---

[1] SETHE a. a. O., S. 10.

[2] So nach SETHE, ÄZ. XLV, S. 140. Weiter noch als auf Grund des oben angegebenen hätten wir für Bekanntschaft des Libanonlandes bei den Ägyptern zurückzugehn, wenn wirklich, wie SETHE, ÄZ. XLV, S. 11 f. vermutet, ein ägyptisches Wort für „ächzen", das seit der sechsten Dynastie nachweisbar ist, von dem semitischen Namen der Zeder (mit Bezug auf das Ächzen der Bäume) abzuleiten sein sollte.

[3] Vgl. oben S. 6.

[4] SETHE a. a. O., S. 10 nach GARDINER. Die Namensform *kbn* hat SETHE zuerst nachgewiesen a. a. O., S. 8 f. Später wird der Name meist *kpnj* geschrieben.

[5] SETHE a. a. O., S. 8. Die Zeitbestimmung verdanke ich einer Mitteilung von Professor ERMAN.

[6] A. H. GARDINER, Eine neue Handschrift des Sinuhegedichtes, SBA. 1907, S. 148 ff.

Opfer dargebracht[1]. Aus ungefähr gleichzeitigen Amarna-Briefen sind enge politische Zusammenhänge zwischen Byblos und Ägypten zu ersehen[2]. Im 11. Jahrhundert v. Chr. will nach seinem Reisebericht[3] ein Tempelbeamter Wen-Amon aus dem ägyptischen Theben nach Gebal gekommen sein, um Holz zu einer neuen Tempelbarke für den Amon-Re zu holen; die Erzählung läßt ihn in Gebal, ohne daß er Widerspruch gefunden hätte, darauf hinweisen, daß Vater und Großvater des Fürsten von Gebal in dem ägyptischen Gott Amon ihren Herrn gesehen hätten. Auch wenn es sich hier, wie teilweise geurteilt worden ist, nicht um eine authentische Reisebeschreibung sondern um eine romanhafte Erfindung handelt[4], zeugt die Erzählung für alte Beziehungen zwischen Gebal und Ägypten. Offenbar bezog sich dieser Verkehr vorzugsweise darauf, daß die Ägypter Holz aus dem Libanongebiet holten. Der Verkehr war so lebhaft, daß die Ägypter ihre großen Seeschiffe allgemein als *kbnt* oder *kpnwt* „Byblosfahrer" bezeichneten, auch wenn sie nach andern Küsten als der phönizischen fuhren[5]. Verbindungen zwischen Byblos und Ägypten bestanden aber auch auf dem Gebiet der höhern Kultur. Für das 16. Jahrhundert wissen wir aus dem medizinischen Papyrus Ebers, daß von Byblos aus medizinische Belehrung nach Ägypten gelangte. Es werden dort aufgeführt „andere Rezepte für die Augen nach Angabe eines Semiten (*ām n*) aus Byblos (*ḳépni*)"[6]. Irgendwelche Beziehungen zwischen Gebal und Ägypten scheinen sich ferner entnehmen zu lassen aus einem in Dschebeil gefundenen Opfersteine mit ägyptischen Hieroglyphen, die Namen und Titel Scheschonk's I, des Zeitgenossen Salomo's, enthalten. Zwischen seinen Königskartuschen steht die phönizische Weihinschrift eines Abibaal, die nur teilweise lesbar ist. Abibaal scheint sich in Ägypten aufgehalten zu haben und vielleicht mit ihm eine Kolonie von Bybliern. Die Weihung gilt einem Baal oder einer Baal[at], wahrscheinlich der Baalat von Gebal. Die phönizische Inschrift ist offenbar den Hieroglyphen später hinzugefügt worden. Ihre Zeit ist sehr unsicher; sie kann etwa aus dem 7. Jahrhundert

---

[1] SETHE, Eine ägyptische Expedition nach dem Libanon im 15. Jahrhundert v. Chr., SBA. 1906, S. 359ff.

[2] In den Briefen des Rib-Addi von Gebal, ed. Winckler n. 53ff., S. 124ff.; ed. Knudtzon n. 68ff., S. 360ff.; vgl. H. CLAUSS, Die Städte der El-Amarnabriefe und die Bibel, Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins, Bd. XXX, 1907, S. 24f.

[3] ERMAN, Eine Reise nach Phönizien im 11. Jahrh. v. Chr., ÄZ. XXXVIII, 1900, S. 10; derselbe, Die ägyptische Religion², S. 217.

[4] So WIEDEMANN, Altägyptische Sagen und Märchen (Der Volksmund, Bd. VI, 1906), S. 94ff.

[5] SETHE, SBA. 1906, S. 357 und ÄZ. XLV, S. 7f.

[6] EBERS, Papyros Ebers 1875, Bd. I, S. 12 (63, 8).

stammen[1]. Aus der Hieroglyphen-Inschrift könnte man Beziehungen Scheschonk's I zu Byblos entnehmen wollen. Aber vielleicht brachte Abibaal den alten Stein mit seiner ägyptischen Inschrift aus Ägypten als eine Weihegabe nach Byblos und versah ihn bei diesem Anlaß mit der Widmung an eine Gottheit von Byblos.

Neben den Belegen, die allgemein einen Verkehr zwischen Byblos und Ägypten bezeugen, besitzen wir sehr alte Zeugnisse für einen Austausch der religiösen Anschauungen. Die Stadtgöttin von Byblos war den Ägyptern im mittlern und neuen Reiche nicht nur bekannt, sondern wurde damals auch in Ägypten, wenn schon gewiß nur vereinzelt, verehrt, wie daraus zu ersehen ist, daß ägyptische Frauen sich nach der „Herrin von Byblos" (*nbt kpnj*) nannten[2]. Im mittlern Reiche wird einmal auf einem Sarg aus der zwölften Dynastie „Hathor, die Herrin von *Kbn*" genannt[3]. Dieser Text gehört ebenso wie der schon erwähnte[4] Sargtext, der „Zedernholz von *Kbn*" nennt, zur alten Totenliteratur und ist wie der andere spätestens dem alten Reiche zuzuweisen[5]. Im neuen Reiche wird einmal auf einer Frauenstatue die Hathor neben andern Bezeichnungen auch als Herrin von Byblos charakterisiert[6]. Die Göttin von Byblos war für die Ägypter die größte Merkwürdigkeit dieser Stadt. Zur Zeit des neuen Reiches berichtet der Verfasser des Sendschreibens, das den Inhalt des Papyrus Anastasi I bildet: „Ich will dir auch von einer andern geheimnisvollen Stadt erzählen, die Kepuna heißt. Wie ist sie? ihre Göttin — ein anderes Mal. Hast du sie nicht betreten?"[7]. Wie der Kult der Göttin von Byblos nach Ägypten gelangte und dort ägyptisiert wurde, so wird in spätern Zeiten die Baalat-Gebal in ihrer eigenen Stadt als die ägyptische Hathor aufgefaßt. Sie ist in dieser umgewandelten Form aus Ägypten an ihre alte Kultstätte zurückgekommen oder unter dem Einfluß von Ägyptern, die sich in Byblos aufhielten, als mit der Hathor identisch gedacht worden. In der persischen Periode ist in Byblos auf der Stele des Jechawmelek die Baalat-

---

[1] S. über die phönizische Inschrift CLERMONT-GANNEAU, Recueil VI, S. 74 f.; LIDZBARSKI, Ephemeris II, S. 167 ff. Der Opferstein befindet sich jetzt in der Vorderasiatischen Abteilung des Berliner Museums (VA 3361). Ich habe auf dem Original den letzten Buchstaben der ersten Zeile deutlich gelesen als ש in der Form Ѱ; danach ist auf Grund der paläographischen Angaben bei LIDBARSKI S. 168 zu datieren.

[2] ERMAN, Zur ägyptischen Religion, Die „Herrin von Byblos", ÄZ. XLII, 1905, S. 109 f. Den Frauennamen s. aus dem mittlern Reich (unter Thutmosis III) auch bei SETHE, ÄZ. XLV, S. 9.

[3] SETHE a, a. O., S. 8. [4] Oben S. 193.

[5] Die Angabe über die Entstehungszeit des Textes verdanke ich wieder einer Mitteilung Professor ERMAN's.

[6] ERMAN, ÄZ. XLII, S. 109.

[7] ERMAN, Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum, Bd. II, S. 511.

Gebal in der Gestalt der Hathor dargestellt[1]. Diese Darstellung mag die Nachbildung sein eines bei Byblos gefundenen Reliefs spätestens aus der Zeit der saïtischen Könige (7.—6. Jahrhundert) mit dem Rest einer ägyptischen Inschrift: ein Pharao, durch den Uräus auf der Stirn als solcher kenntlich, ist einer Göttin, die den Kopfschmuck der Hathor trägt, gegenüber abgebildet. Es scheint die Huldigung eines Pharao für die als Hathor gedachte Baalat von Gebal zu sein[2]. Auf den Münzen von Byblos ist seit Antiochus Epiphanes sehr häufig eine ägyptische Göttin dargestellt, die als Hathor oder als Isis zu bestimmen wäre, oder doch die Göttin von Byblos in ägyptischem Kostüm und mit ägyptischen Emblemen[3]. — So haben Beziehungen zwischen Ägypten und Byblos kaum jemals gefehlt und mögen den Kult auf beiden Seiten beeinflußt haben. Seit alter Zeit können demnach Momente aus dem Osirisdienst in den des Adonis hinübergetragen worden sein und ebenso umgekehrt. Die bewußte Identifizierung aber des Adonis mit Osiris wird erst sehr spät erfolgt sein, wie noch aus der Art des Berichtes bei Lucian zu ersehen ist.

Als die Veranlassung dieser Verschmelzung der beiden Götter hat man doch wohl neben der Beobachtung ihrer Ähnlichkeit reale kultische Übertragungen anzusehen. Das scheint sich zu ergeben aus der Erzählung von der Reise des Osirissarges und der Isis von Ägypten nach Byblos. Von Adonisdienst in Ägypten wissen wir aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert durch Theokrit; die Auffassung des Adonis von Byblos als Osiris ist zuerst im 2. Jahrhundert n. Chr. bei Lucian bezeugt. Danach liegt es nahe, anzunehmen, daß die Kombination zuerst in Ägypten vollzogen worden und Adonis von dort nach Byblos zurückgewandert ist in ägyptisierter Gestalt[4]. Damascius und Suidas berichten die Identifizierung des Osiris und Adonis anscheinend als von den Alexandrinern aufgebracht[5]. Darüber kann man zweifelhaft sein, was älter ist, der Ritus des Adonisdienstes, das Gottesbild ins Meer zu werfen[6], oder der Bericht des Osirismythos von der Meeresfahrt des toten Gottes. Da jedenfalls der Mythos einen entsprechenden Ritus zur Voraussetzung hat, hat es zunächst den Anschein, daß die Priorität hier auf seiten des Adoniskultus zu suchen ist. Aber der Ritus der Adonisfeier könnte Nachahmung eines Brauches im Osirisdienste sein.

---

[1] CIS. I, 1, tab. I.

[2] RENAN, Mission, S. 179f., Taf. XX, 1. [3] ROUVIER IV, S. 42ff.

[4] So MOVERS Bd. I, S. 238. ISID. LEVY, Revue archéolog., Série IV, Bd. IV, S. 391ff. denkt die Kombination des Osiris und Adonis ausgehend von Ägyptern, die nach Byblos gekommen wären und die Ähnlichkeit des dortigen Adoniskultus mit dem Osirisdienste wahrgenommen hätten.

[5] S. oben S. 185. [6] S. oben S. 188.

Jedenfalls bestand in Ägypten seit alter Zeit die Anschauung, daß Osiris „im Wasser gelegen hat"; dies wird z. B. auf der Metternichstele erwähnt, hier mit der Hinzufügung, daß „der im Wasser liegt, heil hervorkommt"[1]. In einem Zauberpapyrus wird Osiris bezeichnet als „der im Wasser ist", und es heißt hier: „Osiris [doch wohl sein Leichnam] schwimmt auf dem Wasser, das Horusauge bei ihm"[2]. Das Werfen des Osirissarges ins Meer hat allerdings zuerst[3] die Schrift „De Iside et Osiride"[4]. Wo immer hier das primäre zu suchen ist, die ausdrückliche Identifizierung des Osiris und Adonis wird kaum erfolgt sein vor der Ptolemäerzeit, da die Beziehungen des Adoniskultus zum Osirisdienste speziell auf Alexandria verweisen. Auch der für Amathus bei Stephanus von Byzanz bezeugte Adonis-Osiris wird aus Alexandria nach jenem alten

---

[1] ERMAN, Die ägyptische Religion[2], S. 169f.

[2] H. SCHÄFER, Zauberpapyrus Harris VIII, 9–IX, 14 und Plutarchs Erzählung vom Tode des Osiris, ÄZ. XLI, 1904, S. 82; vgl. S. 83. Eine Variante der bei Plutarch erhaltenen Erzählung von Osiris ist der Bericht des Diodorus Siculus (l. I, 25, 6, 30), daß Horus, als die Titanen ihm nachgestellt hatten, tot gefunden wurde καθ' ὕδατος und daß dann Isis ihn auferstehn ließ.

[3] ERMAN a. a. O., S. 39; H. SCHÄFER a. a. O., S. 83.

[4] Zu dem Werfen des Adonisbildes oder der Adonisgärten ins Wasser will ich eine Analogie nicht unerwähnt lassen, obgleich ich bezweifle, daß sie in einem geschichtlichen Zusammenhang mit dem Brauche des Adonisdienstes steht. Der von den Mariandynern in der Nachbarschaft von Herakleia im nördlichen Kleinasien verehrte Gott oder Dämon Βώριμος hat verschiedene Ähnlichkeiten mit Adonis. Er wird gedacht als ein schöner Jüngling, ist Erfinder des klagenden Flötenspiels, stirbt im Hochsommer und wird gefeiert in Klageliedern. Nach einer Version verschwindet er, als er den Schnittern Wasser holt, oder wird von den Nymphen geraubt, wird also wohl ins Wasser gestürzt gedacht; nach andern Versionen stirbt er auf der Jagd oder im Kampfe (KÄMMEL, Heracleotica, S. 12ff.). Es ist kaum denkbar, daß durch irgendwelche Vermittelungen die phönizische Adonisvorstellung auf die von Borimos Einfluß ausgeübt hätte. Eher könnte das auf beiden Seiten Gemeinsame aus einer beiderseitigen Abhängigkeit von hettitischen Vorstellungen abgeleitet werden. In der Grundlage der beiden Mythen besteht kein Abhängigkeitsverhältnis; denn in dem Mythos des Borimos fehlt die Beziehung zu einer Göttin, die dem Adonismythos charakteristisch ist. Auch das Verschwinden beim Wasserholen ist wesentlich anders als das Werfen des Adonisbildes ins Wasser. Borimos ist eher (so nimmt KÄMMEL an) ein Dämon der Quelle, die versiegt. Das ist Adonis in geschichtlich bezeugter Auffassung nirgends. Aber er wird freilich mit dem Flusse kombiniert, der seinen Namen trägt, und die Klage um die versengte Vegetation könnte irgendwo einmal zugleich die Klage um den versiegenden Bach oder Quell gewesen sein. Sollte das Werfen des Adonisbildes ins Wasser doch auf einen Zusammenhang mit dem Borimos verweisen, so würde dies dafür entscheidend sein, daß jener Ritus des Adonisdienstes nicht aus dem Osirisdienst entlehnt ist. Aber original phönizisch wäre er auch dann wahrscheinlich nicht.

Sitze phönizischen Adonisdienstes[1] gekommen sein[2]. Wir wissen überhaupt nicht mit Sicherheit von Adonisdienst in Ägypten außerhalb Alexandriens. Die einzige andere Spur ist eine abgerissene Bemerkung bei Stephanus von Byzanz s. v. Βορυσθένης: Κανωπίτης, ὁ Ἄδωνις παρὰ Παρθενίῳ. Danach sollte man denken, daß auch zu Kanopos Adonisdienst bestand; auch dorthin kann er aus dem benachbarten Alexandria gekommen sein. Vielleicht aber war er in Kanopos älter. Dort stand ein Tempel des Herakles (Herodot II, 113). Es liegt nahe, an den phönizischen Herakles zu denken, also an eine phönizische Kolonie[3].

Als man anfing, den Adonis von Byblos für den Osiris und die Baalat für die Isis zu halten, wird Osiris- und Isiskult in Phönizien bereits bestehend gewesen sein, sodaß Osiris, wenn er, zusammengeschmolzen mit dem alexandrinischen Adonis, von Ägypten nach Byblos gebracht wurde, dort, auch abgesehen von dieser Verschmelzung, nicht als ein Fremder erschien. Dafür ist allerdings nicht geltend zu machen, daß bei den Ausgrabungen in Gezer in einer Schicht, die etwa der Zeit 1400—1000 v. Chr. anzugehören scheint, eine Bronzestatuette des Osiris und in ungefähr derselben Schicht auf einer Grabstatue, von welcher nur das unterste Ende erhalten ist, Reste einer hieroglyphischen Weihinschrift an Osiris gefunden worden sind[4]; denn Gezer an der Südgrenze Palästinas nimmt durch seine Lage und Geschichte eine Sonderstellung in den Beziehungen zu Ägypten ein[5]. Wohl aber haben wir aus viel späterer Zeit Spuren von Verbreitung des Osiriskultus bei den Phöniziern.

Der Gottesname אסר kommt verschiedentlich in phönizischen Personennamen vor: עבד־אסר „Diener des Osiris" zu Umm-el-awamid (CIS. 9) und auf dem Karmel (Archives des missions scientifiques et littéraires, Série III, Bd. XI, S. 173 n. 26; das אסר scheint hier aber nicht zweifellos zu sein), vgl. Αβδουσιρος in einer Inschrift zu Maʿâd in Phönizien (Renan,

---

[1] S. oben S. 81. [2] So MOVERS Bd. I, S. 238.

[3] Vgl. ROBERTSON SMITH, Religion, S. 108, Anmkg. 155.

[4] MACALISTER, Report of the excavation of Gezer, Palestine Exploration Fund, Quarterly statement 1903, S. 37. 39.

[5] Noch weniger möchte ich verweisen auf die geistvolle Konjektur von DE LAGARDE (Symmicta 1877, S. 105) zu Jes. 10, 4: בֵּלְתִּי כֹּרַעַת חַת אֹסִיר „Beltis sinkt, Osiris bricht zusammen", wonach Jesaja oder ein anderer Verfasser dieses Verses Kultus der Belti und des Osiris bei den Judäern gekannt hätte. Diese Konjektur entspricht doch kaum dem Zusammenhang mit v. 4b. Auch wäre die Zusammenstellung: Belti und Osiris auffallend. Für den Kult von Byblos wäre neben Osiris die „Belti" unter dem Namen der Isis zu erwarten und jedenfalls zur Zeit Jesaja's statt der nach babylonischem Vorbild modifizierten syrischen Namensform בלתי vielmehr בעלת, wie die Göttin noch zur Perserzeit in der Inschrift des Königs Jechawmelek heißt.

Mission, S. 241[1]), עבד־אסר ferner auf Cypern (CIS. 13, 2; 46, 1; 58, 2f.), in einer doppelt erhaltenen Bilinguis aus Malta, anscheinend aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert[2], als Name eines Tyriers und seines Großvaters, wiedergegeben mit Διονυσιος (122 und 122 bis, Z. 2f.), und in einer Inschrift von Memphis aus dem 2. oder 1. Jahrhundert v. Chr. (Lidzbarski, Ephemeris I, S. 158, Z. 3); אמת־אסר „Magd des Osiris“ auf Cypern (CIS. 93, 2); אסר־שמר „Osiris hat bewahrt“ in jener Bilinguis aus Malta als Name eines Tyriers und seines Vaters, wiedergegeben mit Σαραπιων (122 und 122 bis, Z. 2f.[3]); א[ס]ר־ב[ד]יל auf Cypern (52, 2); פל־אסר (doch wohl verkürzt aus פעל־אסר „Osiris hat getan“[4]) und עבד־אסר in Karthago (Comptes rendus AI. 1899, S. 562; עבד־אסר ferner Répertoire n. 102, 4). Hierher gehört wohl auch der karthagische Personname אסרגן (CIS. 821, 4). Einmal scheint sich für den Namen Osiris die Schreibung אשר zu finden in einem Personnamen zweifelhafter Lesung, vielleicht אשר־שלח, auf Cypern (65, 1f.).

Für sich allein als Gottesname ist אסר bis jetzt mit Sicherheit nicht nachgewiesen; vielleicht ist er zu lesen in einer noch nicht definitiv entzifferten Inschrift zu Umm-el-awamid: לאדן לאס[ר] (Clermont-Ganneau, Recueil V, S. 377[5]). Dagegen ist der komponierte Name מלכ־אסר auf Malta (CIS. 123 bis, 1f.) bestimmt als Gottesname anzusehen[6]. Auf einer maltesischen Münze mit phönizischer Schrift findet sich ferner ein Bild der Osirismumie[7].

Osiris galt allgemein und schon frühzeitig bei den Griechen als identisch mit Dionysos[8]. Die oben angeführte Wiedergabe des Namens עבד־אסר mit Διονύσιος beruht auf dieser Identifizierung. Auch der mit Adonis nahe verwandte Gott Esmun scheint in Phönizien dem Dionysos gleichgesetzt worden zu sein[9]. Einen Beleg dafür, daß dies auch für den Adonis von Byblos schon im Kultus der Fall war, kenne ich nicht;

---

[1] Bei RENAN: Αβδουσιβος (Αβδουσιβου); die Verbesserung stammt von CLERMONT-GANNEAU, Recueil III, S. 145.

[2] Zur Zeitbestimmung s. CIS. I, 1, S. 152; ALBERT MAYR, Die Insel Malta im Altertum, S. 101, Anmkg. 5.

[3] Wozu LIDZBARSKI, Epigraphik, S. 224 vergleicht Carth. n. 265, 2.

[4] So PHILIPPE BERGER in den Comptes rendus am oben a. O.: „Palosir“.

[5] Vgl. LIDZBARSKI, Ephemeris II, S. 165ff.; Répertoire n. 504.

[6] S. Artikel „Moloch“ PRE.[3], Bd. XIII, S. 281, 49ff.; ALBERT MAYR, Die Insel Malta im Altertum, S. 123f.

[7] ALBERT MAYR, Die antiken Münzen usw., Programm des K. Wilhelms-Gymn. in München 1894, S. 8 n. 2; vgl. S. 9 n. 5.

[8] Diodorus Sic. I, 13, 5, 17: τὸν μὲν Ὄσιριν μεθερμηνευόμενον εἶναι Διόνυσον. Plutarch, Is. et Os. 13, 356B: (Ὄσιριν) . . . ὅθεν Ἕλλησι δόξαι Διονύσῳ τὸν αὐτὸν εἶναι. Vgl. CUMONT, Les religions orientales dans le paganisme Romain[2], 1909, S. 115f.

[9] S. unten 2. Teil, IV.

das Bild des Dionysos findet sich, so viel ich sehe, auf den Münzen gerade von Byblos nicht, während es auf den Münzen anderer phönizischen Städte vielfach vorkommt. Jedenfalls aber gab es im ausgehenden Altertum einzelne Mythendeuter, die den Adonis für identisch mit Dionysos hielten. Plutarch (Quaest. convival. l. IV, quaest. V, 3, 671 B) berichtet: τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον ἀλλὰ Διόνυςον εἶναι νομίζουςι. Plutarch selbst findet das nach Analogien der beiderseitigen Festriten nicht unwahrscheinlich. Ein orphischer Hymnus (42, Orphica ed. Abel S. 81) identifiziert den Dionysos mit dem Genossen der Kythereia auf Cypern, d. i. dem Adonis, und bringt ihn zugleich mit Isis in Verbindung. Ein in Sokrates' Historia ecclesiastica (l. III, 23, Migne, SG. 67, Sp. 448) mitgeteiltes Orakel an die Rhodier bezeichnet den phrygischen Attis als ἁγνὸς Ἄδωνις und zugleich als Διόνυςος[1]. Sowohl Adonis und Esmun als auch Osiris, dieser jedenfalls in späterer Auffassung, repräsentieren gleich dem Dionysos das Aufleben der Natur. Daß man Adonis und Osiris dem Dionysos gleichsetzte, kann eine weitere Veranlassung gewesen sein für die Identifizierung von Adonis und Osiris, oder auch umgekehrt — und das ist vielleicht wahrscheinlicher — die Bezeichnung des Adonis als Dionysos beruht darauf, daß Adonis als identisch mit Osiris galt. Die Identifizierung nämlich des Osiris mit Dionysos ist sehr alt; sie ist, wie wir oben[2] gesehen haben, schon bei Herodot feststehend.

War einmal die Identifizierung des Adonis mit Osiris vollzogen, so ergab sich die der Baalat mit Isis von selbst. Plutarch (Is. et Os. 16, 357 C) nennt einen zu seiner Zeit bestehenden Tempel der Isis in Byblos; er meint damit zweifellos den der Baalat. Auch Verehrung der Isis unter ihrem ägyptischen Namen läßt sich bei den Phöniziern mehrfach nachweisen. Von Isisdienst in Sidon wissen wir aus Personennamen. Eine bei dem Esmuntempel in Sidon gefundene Inschrift enthält den Namen עבד־אס „Diener der אס (Isis)" (Répertoire n. 298). In einer karthagischen Inschrift (CIS. 308, 4) kommt עבדס als Name eines Sidoniers vor[3]. Anscheinend ist auch in einer cyprischen Inschrift (50, 1) zu lesen עבדאס[4]. Auf ägyptischem Boden wird die phönizische Astarte mit Isis identifiziert in der schon für den Namen עבדאסר erwähnten Inschrift aus

[1] Was MOVERS, Phönizier, Bd. II, 1, 1849, S. 111 f. für die Auffassung des Adonis als Dionysos anführt, bezieht sich auf die Stadt Berytos, und wir haben Veranlassung, hier nicht an Adonis sondern an Esmun zu denken, s. unten 2. Teil, IV.

[2] S. 148. [3] Zu עבדאש in Karthago s. unten 2. Teil, I.

[4] Hierher gehört vielleicht auch „Abdes" in einer lateinischen Inschrift als Name eines Sidoniers (DEISSMANN, Der Name Panthera, Orientalische Studien, Nöldeke-Festschrift 1906, S. 873; derselbe, Licht vom Osten[2], 1909, S. 46). Aber das „es" kann bloße Endung sein („Abdes" = עבדא), vgl. LIDZBARSKI, Ephemeris II, S. 338 (den Genetiv Ἀβδέους bei LIDBARSKI erklärt mir Professor DEISSMANN aus

Memphis: לרבתי לאלם אדרת אם אלם עשתרת „meiner Herrin, der mächtigen Göttin Isis, der Göttin Astarte" (Lidzbarski, Ephemeris I, S. 158, Z. 2), und eine im Museum zu Kairo befindliche Statuette etwa aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert, welche die Isis sitzend darstellt, mit dem Horusknaben auf den Knieen, trägt eine phönizische Inschrift mit der Weiheformel לרבתי לעשתרת „meiner Herrin, der Astarte" (Comptes rendus AI. 1904, S. 472). Auf Identifizierung der Baalat von Gebal mit der Hathor oder Isis in Inschriften und Skulpturen und auf die Münzen von Byblos, wo Isis selbst dargestellt erscheint oder die Baalat von Gebal als Isis, ist schon oben[1] hingewiesen worden. Vielleicht ist auf Münzen von Malta etwa aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert die Astarte zu erkennen in dem Kopf einer Isis[2]. Auf mauretanischen Münzen, die sich nicht sicher datieren lassen, scheint ein weiblicher Kopf die Isis darzustellen, die vielleicht auch hier mit der Astarte kombiniert zu denken ist[3]. Was sich sonst noch auf westafrikanischem Boden, in Karthago und den umgebenden Landschaften, an Darstellungen der Isis findet, mag alles erst in der römischen Periode aufgekommen sein. Dagegen können in Sardinien Spuren des Isiskultus bis in die karthagische oder in vorkarthagische Zeit der Berührung mit den Phöniziern zurückreichen[4]. Zu Sulci ist ein Isisbild mit phönizischer Inschrift gefunden worden (CIS. 148), ein ähnliches Bild auch in Karthago[5].

᾿Αβδῆς als „eine sehr kühne Hellenisierung" nach Analogie von Θεμιστοκλέους). Vielleicht kommt noch eine dritte Möglichkeit in Betracht: „es" in „Abdes" = אש als Abkürzung von „Esmun"; sie ist wenig wahrscheinlich, vgl. unten S. 203. – Für ältern Kult der Isis auf syrisch-palästinischem Boden kommt nicht in Betracht eine Statue der Isis neben der einer Εἰρήνη zu Mismie, dem alten Phäna, im Hauran. Die Statue gehört zu einem „praetorium viae", einem „Absteigequartier für die im Staatsauftrage Reisenden", das unter Marcus und Verus erbaut wurde. Die Statue weist also nur hin auf die Ausbreitung des Kultus der Göttin unter römischem Einfluß, s. darüber v. DOMASZEWSKI, Die Inschrift eines Stationarius, Mitteilungen des Kais. Deutschen Archaelog. Instituts, Roemische Abteilg., Bd. XVII, 1902, S. 332f. Ebensowenig gehört hierher die Inschrift eines Malchos vom J. 142/3 n. Chr. aus Dscherasch, worin Statuen „des Zeus, des großen Helios Sarapis, der Isis und der [Νε]ωτέρα, der in gemeinsamem Heiligtum zu verehrenden Götter" erwähnt werden (DALMAN, Einige Inschriften aus Dscherasch, Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins, Bd. XXXII, 1909, S. 222f. und dazu BRUENNOW, Mitteilung. u. Nachr. d. Deutschen Palästina-Vereins 1910, S. 27). Was DREXLER, Artikel „Isis" in Roscher's Lexikon der griech. und röm. Mythologie, Bd. II, 1, Liefer. 20, 1891, Sp. 373 ff. noch für Phönizien und Palästina angibt, ist alles recht unsicher und scheint ausnahmslos auf römische Zeit zu verweisen.

[1] S. 195f. [2] ALBERT MAYR, Die Insel Malta im Altertum, S. 126.

[3] L. MÜLLER, Numismatique de l'ancienne Afrique, Bd. III, Kopenhagen 1862, S. 176 ff.

[4] Für Westafrika s. DREXLER a. a. O., Sp. 417 ff., für Sardinien ebend., Sp. 392 ff.

[5] CIS. I, 1, S. 195.

Die Verbreitung des Isiskultus bei den Phöniziern wird teilweise Hand in Hand gegangen sein mit der Ausbreitung des Osiriskultus, hat aber allem Anschein nach auch selbständige Wege eingeschlagen und wird dann die Auffassung des Osiris als eines phönizischen Gottes gefördert haben.

Die Bezeugungen des Osiris- und Isisdienstes bei Phöniziern erklären nur eine spätere Verschmelzung des Adonis mit Osiris. Aber das Verwandtschaftsverhältnis in den Vorstellungen der beiden Götter und die geschichtlichen Beziehungen von Byblos zu Ägypten sind der Art, daß beides uns auf Zusammenhänge der Gottesvorstellungen verweisen kann, die bis in sehr hohes Altertum hinaufreichen. Es wird darauf später nochmals zurückzukommen sein[1]. Die Verschmelzung der beiden Götter muß nicht unbedingt auf einer Analogie der ihren Anfängen zugrunde liegenden Vorstellungen beruhen, zweifellos aber auf einer Verwandtschaft in den geschichtlich ausgebildeten Formen. Deshalb bestätigen die Übereinstimmungen der Osirisvorstellung mit der von uns gewonnenen Auffassung von Adonis die Richtigkeit dieser Auffassung in ihren allgemeinen Umrissen. Dagegen läßt sich im Detail nicht mit Sicherheit entscheiden, wie viel von jenen Gemeinsamkeiten auf beiden Seiten ursprünglicher Besitz war, wie viel auf einer Assimilation beider Gottheiten nach ihrem geschichtlichen Zusammentreffen beruht.

Keinenfalls gewinnen wir auf dem Wege der Vergleichung mit Osiris eine geschichtliche Erklärung für die Herkunft der Vorstellung von Adonis[2]. Dafür kann nur in Betracht kommen die Analogie, die zwischen Adonis und Tammuz besteht. Diese zu beurteilen, ist erst möglich, wenn vorher der dem Adonis nahe verwandte phönizische Esmun nach seiner Bezeugung und Bedeutung besprochen worden ist. Das Verhältnis des Esmun zu Adonis wird für die Bestimmung des Verhältnisses des Adonis zu Tammuz als ein wichtiger Faktor in Betracht kommen müssen.

---

[1] Unten 3. Teil, II.

[2] DALMAN, Der Gottesname Adonaj, S. 14 nimmt an, „daß der phönizische Baal stellenweise mit dem ägyptischen Osiris verschmolzen war und dies der Anlaß wurde, ihm ein Sterben und Wiederaufleben zuzuschreiben, welches der Inhalt der griechischen Adonismythe wurde". Eine derartige Entstehung des „Adonis" ist ausgeschlossen durch die Abweichungen des Adonis- von dem Osiriskult: die Klage im Hochsommer, die Adonisgärten, die andersartige Vorstellung von Adonis als einem noch nicht zur Männlichkeit gelangten jugendlichen Gott, und dann vor allem durch den Zusammenhang des Adonis mit dem babylonischen Tammuz; denn für diesen ist eine Herausbildung aus dem Osiris nicht denkbar. Sollte wirklich die Entstehung, nicht nur die spätere Form, der Vorstellungen von Adonis und Tammuz mit der von Osiris zusammenhängen, so müßte dieser Zusammmenhang vor aller geschichtlichen Bezeugung der drei Götter liegen und könnte deshalb nicht von vornherein Osiris als der Urtypus angesehen werden.

Zweiter Teil.

Esmun.

I. Der Name Esmun.

Die volle Form des Gottesnamens אשמן haben phönizische Inschriften überliefert in nicht häufiger direkter Erwähnung des Gottes und in zahlreichen mit dem Gottesnamen zusammengesetzten Personennamen[1]. Daneben kommen vereinzelt in zusammengesetzten punischen Personennamen die Abkürzungen oder auch Verstümmelungen אשם (CIS. 719, 4 אשמחלץ; 668, 5f. אשמעמם), שמן (1106, 2f.; Répertoire n. 126, 1 אמשמן; CIS. 350, 3 עבדשמן) und vielleicht sogar אש (329, 2 עבדאש; 337, 4 פעלאש[2]) vor; dies אש ist aber doch möglicherweise Abkürzung irgendeines andern Gottesnamens[3]. Die Verkürzung שמן findet sich auch einmal als Bestandteil des zusammengesetzten Namens eines phönizischen Fremdlings in Ägypten (100a עבדשמן).

Für die Aussprache des Namens ist durch alle überlieferten Umschreibungen in der zweiten Silbe u (oder o) bezeugt.

Schwankend dagegen ist die Umschreibung der ersten Silbe. Die herrschend gewordene Aussprache „Esmun" ist, soviel ich sehe, nur einmal bezeugt, und zwar sehr spät, nämlich bei Damascius, der Ἔσμουνος schreibt (bei Photius, Bibliotheca Cod. 242, S. 573 H., Migne, SG. 103, Sp. 1304f.). Schon die Quelle des Damascius hat wohl das E gehabt, da seine Erklärung des Namens mit: ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς sich auf hebräisches אֵשׁ „Feuer" zu beziehen scheint; diese Ableitung rührt schwerlich von Damascius selbst her.

In einer lateinischen Inschrift aus Calama (Gelma) in Numidia Pro-

---

[1] S. unten 2. Teil, II.

[2] „Abdes" als Name eines Sidoniers (s. oben S. 200, Anmkg. 4) gehört wohl nicht hierher.

[3] Schwerlich ist עבדאש gleichwertig mit עבדאס „Diener der Isis", da dagegen das maskulinische Verbum in פעלאש spricht.

consularis kommt vor der Name eines Sufeten im Genetiv „Asmunis" (CIL. VIII, 5306), offenbar ein Hypokoristikon. Ebenso wird unter den Bischöfen des karthagischen Konzils vom J. 411 ein Bischof Asmunius von Tiguala (in Byzacene) genannt[1].

Neben dieser Schreibung mit a am Anfang findet sich inschriftlich in zusammengesetzten Personennamen eine andere mit i oder υ, nämlich zu Agbia in Africa Proconsularis der Name „Abd-ismunis" im Genetiv (CIL. VIII, 1562) und ebenfalls als Genetiv in Sidon Αβδ-υζμουνου (Waddington 1866 c). Dieselbe Aussprache des ersten Vokals noch in dem Namen Γηρ-υcμονοc als Genetiv in einer Inschrift aus Cypern (Revue archéolog., Nouv. Sér. XXVII, S. 90[2]). In dem Genetiv ist ein Nominativ Γηρυcμων vorausgesetzt, sodaß also der Vokal der letzten Silbe von אשמן mit ω, nicht wie sonst ausnahmslos mit ου, u umschrieben wäre.

Nichts Sicheres ist zu entnehmen aus der Umschreibung des Namens אשמנ־שלם in einer Bilinguis aus dem Piräus, da die Wortabteilung im Griechischen undeutlich bleibt, entweder Εcυμcελημου oder Συμcελημου als Genetiv (CIS. 119, 1). Die an erster Stelle gegebene Abteilung würde für die Aussprache „Esmun" geltend zu machen sein; aus der noch weiter abgekürzten Form, die der an zweiter Stelle gegebenen Abteilung zugrunde läge, läßt sich nichts entnehmen für die Aussprache des vollständigen Gottesnamens.

Die Aussprache mit ε, i und υ der ersten Silbe ist doch wohl anzusehen als Trübung einer ursprünglichen mit a, wie wahrscheinlich ebenso die Umschreibungen des phönizischen מלך mit „melk, milk" neben „malk".

In Dioskurides' „De materia medica" (l. IV, 70, RV, ed. Wellmann II, S. 228) wird als der für die medizinische Pflanze „solanum" von den Puniern (Ἄφροι) gebrauchte Name angegeben ἀcτιρcμουνίμ[3]. Darin ist

[1] MANSI, Collectio conciliorum, Bd. IV, Sp. 97 A. Mit MANSI ist nach dem Vorgang von BALUZIUS (Collectio concil., Bd. I, Sp. 197) zu lesen „Asmunius", nicht „Sumnius" mit HARDUIN (Acta concil., Bd. I, Sp. 1080), da, wie mich Professor JÜLICHER belehrt, BALUZIUS den guten Cod. Colbertinus für seine Emendationen benutzt hat, während HARDUIN die ältern Editionen reproduziert.

[2] Die Kenntnis der Inschrift verdanke ich Herrn Professor LIDZBARSKI.

[3] Die frühern Ausgaben, so die von SPRENGLER, boten ἀcτρεcμουνιμ. Diese Lesung ist aber nach WELLMANN's Handschriftenvergleichungen nirgends bezeugt. Die Stelle gehört nach seinen Angaben, die ich aus brieflichen Mitteilungen von ihm weiter zu erläutern vermag, zu der Reihe der Synonymenzusammenstellungen, die nicht von Dioskurides sondern von dem Grammatiker Pamphilos (Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr.) herrühren. Die Handschriften des Dioskurides mit den Synonymenlisten haben nach WELLMANN übereinstimmend ἀcτριcμουνιμ, dagegen bietet unter den Handschriften der Synonymenlisten in einer ältern Redaktion Cod. Constantinopolitanus ἀτιρcμουνιμ und Cod. Neopolitanus ἀcτιρcμουνιμ.